Raça novas perspectivas antropológicas

Raça novas perspectivas antropológicas

Osmundo Araújo Pinho
Livio Sansone
(organizadores)

2ª Edição revista

ABA
EDUFBA
Salvador, 2008

Sumário

Prefácio 7
Livio Sansone

Introdução 9
Osmundo Pinho

Censo e demografia 25
A variável cor ou raça nos interior dos sistemas censitários brasileiros
Marcelo Paixão
Luiz M. Carvano

Cor e raça 63
Raça, cor e outros conceitos analíticos
Antonio Sérgio Alfredo Guimarães

Genótipo e fenótipo 83
Qual "retrato do Brasil"? Raça, biologia, identidades e política na era da genômica
Ricardo Ventura Santos
Marcos Chor Maio

Saúde 121
Cor/Raça, Saúde e Política no Brasil (1995-2006)
Simone Monteiro
Marcos Chor Maio

Urbanismo, globalização e etnicidade 151
Livio Sansone

Raça e nação 193
Sebastião Nascimento
Omar Ribeiro Thomaz

Gênero 237
Dialogando com os estudos de gênero e raça no Brasil
Ângela Figueiredo

Relações raciais e sexualidade 257
Osmundo Pinho

Religião e etnicidade 285
Religião e relações raciais na formação da antropologia do Brasil
Vagner Gonçalves da Silva

Quilombos 315
José Maurício Arruti

Política(s) Pública(s) 351
Antonio Carlos de Souza Lima
João Paulo Macedo e Castro

Juventude 393
Juventude, raça/etnia – Diferenciais e desempenho escolar
Mary Garcia Castro
Ingrid Radel Ribeiro

Educação 421
Raça e educação: os elos nas Ciências Sociais Brasileiras
André Brandão
Anderson Paulino da Silva

Prefácio

Livio Sansone

O tema da criação da diferença, do Outro etno-racialmente construído, assim como da produção de identidades de cunho etno-racial sempre foi importante na antropologia. Este âmbito de pesquisa sempre levantou questões éticas para os antropólogos envolvidos – descobridores, defensores e até porta-vozes de seus objetos de pesquisa. Hoje o contexto é diferente e a relação pesquisador-objeto se dá de outra forma, mas o tema continua central, também na antropologia no Brasil. Há mais antropólogos que pesquisam nestes âmbitos e uma antropologia mais aberta e interdisciplinar (mais do que antes há antropólogos e antropologias operando fora dos departamentos e programas disciplinares em antropologia). Tudo isto leva, já em si, a criação de um conjunto multi-vocal e, às vezes, polifônico. Se já houve uma antropologia brasileira entendida como um conjunto unido, ou pelo menos um conjunto articulado em paradigmas pouco questionados entre colegas antropólogos, hoje, nesta etapa já de maturidade e maior complexidade da comunidade dos antropólogos e da própria profissão do antropólogo, há questões e soluções que mais que antes dividem os antropólogos. Talvez a questão racial ou étnica – ou, melhor dito, o que fazer para reverter nossas desigualdades de cunho étnico-racial – seja o tema que mais divide os antropólogos em frentes "opostas". Estamos convencidos que o debate faz bem e que antropologia feita no Brasil se enriquece nele. Por isso a Comissão de Relações Étnicas e Raciais (Crer) da Associação Brasileira de Antropologia quer manter o meio campo funcionando, criando e cultivando espaços para o debate e o diálogo, sabendo que há anti-racismo e propostas interessantes de luta a desigualdades em ambos os lados da linha de frente que hoje opõe, por exemplo, defensores ou opositores de medidas como as assim ditas cotas ou do projeto de Estatuto da Igualdade Racial. Sabendo também que os desafios de tipo ético e político tendem a aumentar ao longo de um processo que leva a antropologia

mais e mais próxima de nosso cotidiano e de nossas escolhas pessoais – hoje como dizia Clifford Geertz somos todos nativos.

Este livro quer mostrar esta nova e interessante porosidade da antropologia – aberta para um trânsito mais intenso com as outras disciplinas assim com reconhecendo que há um intercâmbio entre as idéias dos antropólogos e as imagens e representações da mídia e da opinião pública. O livro quer também mostrar como esta nova complexidade cria novos espaços para os antropólogos que aceitam o desafio de pesquisar em um contexto tenso onde a autoridade do antropólogo está menos estável e garantida que antes. É nossa intenção apontar pelo fato da pesquisa e a análise em torno dos processos de racialização assim como de produção de identidades de cunho étnico-racial mostra como estes fenômenos levantam questões centrais para as ciências sociais do novo milênio: a produção de diferença e identidade em um contexto caracterizado por uma crescente homogeneização cultural – ou, pelo menos, pelo aumento e uniformização do conjunto de símbolos por meio dos quais se pode construir identidade e diferença; a construção de identidades que convivem e se retroalimentam de outras; o trânsito intenso entre o olhar analítico e o popular – com a intermediação da mídia; os processos de naturalização (e, às vezes, biologização) das diferenças.

Este livro, pensado como um aporte ao debate assim como ferramenta para o ensino, sobretudo em nível de graduação, tenta lidar, sem nenhuma pretensão de completude, com uma série de desafios proporcionados por esta nova fase da sociedade brasileira, onde, talvez pela primeira vez e obviamente de forma contraditória, ser índio e negro deixa de ser ônus para se tornar, às vezes, até bônus. Neste contexto contar a cor é imediatamente político, porque pode estar associado a uma redistribuição de recursos e pensar em educação inspirada por algum multiculturalismo, com indica a Lei federal n. 10.639, obriga os antropólogos a refletir sobre vantagens e desvantagens do uso, em determinado contextos, de certas categorias, como etnicidade, raça, índio, negro ou afrodescendente e quilombola. Até mesmo a pesquisa sobre vivencia da religião parece obrigar os antropólogos mais que antes a lidar com as questões da liberdade religiosa e a ter que tomar posição em defesa de grupos novamente estigmatizados. No esforço de buscar dar luz ao negro e o índio (que aqui não pôde ter o justo espaço) como agente de sua própria condição e não somente e sempre como vítima, novas frentes, que também questionam a nossa ética, foram aqui somente apontadas, mas precisam aprofundar-se. Práticas e representações em torno da beleza e do consumo parecem hoje se constituir na nova frente de luta por cidadania e respeito.

Introdução

A Antropologia no Espelho da Raça[1]

Osmundo Pinho[2]

Atendendo a uma convocação da Comissão de Relações Étnicas e Raciais (Crer) da Associação Brasileira de Antropologia pretendemos, nessa coletânea, reunir conjunto expressivo de autores e pontos de vista distintos sobre os estudos raciais e étnicos atualmente prevalecentes na Antropologia Brasileira. Concebida para tornar-se um instrumento útil no ensino de graduação sobre o tema, a publicação teria então dois compromissos, tornar visível e claro o acúmulo histórico sobre o tema em suas diversas articulações e variações; e retratar a relevância, os impasses e os desafios atuais dos estudos étnicos e raciais.

Observando-se a diversidade de temas e das abordagens materializadas nesta obra, resulta evidente o fato de que a "raça", como categoria de análise sociológica e como conceito êmico, ainda persiste. O que, por certo nos obriga à consideração criteriosa de sua constituição e reprodução social. Na verdade, a "raça" parece estar no centro de uma constelação de debates cruciais, não só no Brasil, mas no mundo; não só na antropologia, mas na vida pública. Dos estudos aqui apresentados, e de um balanço crítico que poderíamos fazer sobre o campo, assinalaríamos alguns pontos. Em primeiro lugar parece evidente que, uma vez execrado o racialismo prevalecente nos primórdios de constituição de um interesse sobre o tema, e contestado o culturalismo de inspiração freyreana, os estudos sobre relações raciais, padecem de uma relativa orfandade de paradigmas, um cenário onde nenhuma teoria abrangente e consensual se impõe. Isso se reflete, em segundo lugar, e positivamente, na diversidade de abordagens que, como veremos combina grande multiplicidade de interesses temáticos, que se valem na maioria dos casos de abordagem etnográfica. Em terceiro lugar, e por fim, verificamos que, de um modo em geral, os estudos antropológicos sobre relações étnicas e raciais, identidades e cultura negra, transitam em campo interdisciplinar.

Apesar da adesão pronunciada ao método etnográfico, muitos dos estudos e autores atuantes na área, se valem de estudos históricos e demográficos, da teoria sociológica e da produção crítica dos estudos culturais. Tendo isso em mente essa coletânea pretendeu fazer jus a essa inflexão contemporânea. Abrindo-se para a contribuição de sociólogos e economistas, na medida em que a antropologia das relações raciais tem com especialistas dessas disciplinas realizado um diálogo constante.

Os textos reunidos, como já ressaltado, por outro lado, além de privilegiarem diferentes campos temáticos, representam abordagens e perspectivas distintas, eventualmente discordantes entre si, o que para nós revela a vibrante pujança desses estudos e o salutar momento de revisões e discussões críticas que estamos vivenciando. A fim de introduzir os ensaios constantes nesse livro, nos permitimos realizar a seguir um breve balanço crítico sobre os estudos de relações raciais na Antropologia Brasileira, procurando apontar pontos de desenvolvimento possível. Em seguida apresentaremos resumidamente os capítulos do livro.

Pluralizando a antropologia da raça

Considerando-se tão somente o enorme peso demográfico daqueles que se qualificam perante os órgãos oficiais de pesquisa no Brasil como "pretos" e "pardos", quer os consideremos negros ou não-brancos, vis-à-vis aqueles outros que se classificam como brancos,[3] é forçoso reconhecer que identidades raciais compõem a pauta inequívoca da auto-compreensão popular e erudita que temos sobre o Brasil. Tendo-se em mente, ademais a relativa densidade do interesse acadêmico internacional, que tem feito do Brasil palco para inquéritos acadêmicos e pesquisas etnográficas sobre o tema, em conjunção fundamental com a própria tradição "nacional" de Estudos sobre o Negro,[4] veremos que a problemática das relações raciais não representa um capítulo residual, ou um adorno inconstante no campo acadêmico das ciências sociais no Brasil, e notadamente da Antropologia Social. Inversamente, é um aspecto crucial, tanto do ponto de vista do interesse público – e penso aqui nos termos do que Antonio Arantes tem difundido como uma antropologia pública – quanto do ponto de vista dos desenvolvimentos internos da antropologia, no rumo de seu progresso teórico e do admirável esforço empírico que já tem cumprido, graças, dentre outros fatores à profissionalização das ciências sociais. Arriscaríamos, assim, dizer que a antropologia brasileira em particular, e as ciências sociais, de um modo em geral, teriam, digamos, a faca e o queijo na mão, para tornar-se líder mundial nesse campo de investigações.

Entretanto, determinadas contradições internas deveriam ser examinadas, no sentido de interrogarmos se, e em que medida, isso seria e possível, diante das atuais condições.

Consideremos inicialmente certa divisão acadêmica do trabalho que se consolidou nesse campo. Se, notadamente com o Ciclo da Unesco e o convênio Columbia/Estado da Bahia, nos anos 1950, a sociologia dedicou-se a flagrar com recursos metodológicos específicos, como o uso de estatísticas e dados agregados, padrões impessoais de desigualdade, que se descreveriam como de base racial, a antropologia, caudatária da tradição dos estudos afro-brasileiros, dedicou-se, nos anos heróicos de formação da disciplina, e a até bem pouco tempo atrás, a documentação de aspectos culturais – ou seja, estruturas simbólicas performadas – justamente daquilo que se instituiu canonicamente como Cultura Negra nos anos 1930 (MAIO, 1999; PINHO, 2007a).

Os trabalhos de Edson Carneiro e Arthur Ramos, assim como a "Escola Pernambucana", auspiciada por Gilberto Freyre delinearam com clareza o *corpus* temático que marcou a esfera ampliada de interesses sobre o "negro" e que, na verdade o constituiu como um problema antropológico. Tal dualidade tem, entretanto, raízes mais profundas. De um lado, os estudos médicos-criminalísticos de inspiração racialista lombrosiana, epitomizados por Raimundo Nina Rodrigues, e que incorporaram o negro como o "Problema Negro", foram o lastro sobre o qual Freyre e Ramos reagiram, para sustentar o negro como um problema antropológico. Em Freyre, com maior brilho, o problema negro, como problema nacional, tornou-se a feliz solução final do mestiço. Em Ramos, a constrangedora noção de raça transmutou-se na versão assimilacionista de cultura (FREYRE, 1995; RAMOS, 1935, 1988). Por outro lado, os estudos de Pierson nos anos 1930 na Bahia, trouxeram a perspectiva sociológica, que se desenhava na Escola de Chicago, como as preocupações sobre a integração de "diferentes" na vida urbana e a utilização de dados agregados. As inúmeras tabelas que Pierson apresenta, sobre as diferenças na ocupação entre negros e brancos na Bahia, não foram capazes, entretanto, de convencê-lo da prevalência estrutural de desigualdades erigidas em bases raciais.[5] Seria preciso esperar que Florestan Fernandes, e outros pesquisadores, muitos dos quais estrangeiros, engajados no Projeto Unesco, fizessem uso de dados agregados para denunciar, 60 anos após a abolição da escravatura, a persistência da desigualdade racial no Brasil. A vereda aberta por esses estudos quantitativos consolidou-se posteriormente, e de modo crítico, na obra de Hasenbalg (1979) e Valle Silva (1999).

De modo muito esquemático poderíamos dizer, assim, que tudo se passa como se os antropólogos pela lente da observação participante, só enxergassem aquilo que acabou definindo a "diferença" dos negros, a Cultura Negra. E os sociólogos, pela janela das tabelas estatísticas, privilegiassem a conexão entre a auto-definição racial e o lugar (desigual) na estrutura social.

Esse seria, digamos assim, o quadro formador da divisão do trabalho nesse campo, que acabou produzindo certa esquizofrenia, a meu ver, sintomática da "contaminação" inevitável da agenda acadêmica pela sensibilidade social, e vice-versa. Como tem sido salientado, a reflexividade é parte integrante dos processos de constituição social dos discursos e das práticas, de pesquisadores e nativos (GIDDENS; BECK; LASH, 1997; GIDDENS, 2002; SILVA, 2000). Uns produzem leituras sobre os Outros, os Outros (racializados) lêem a si mesmos e a seus intérpretes no espelho multi-refratado da raça. Tudo se passa, entretanto, como se a constituição da "diferença" negra, como diferença cultural, não estivesse implicada na localização dos sujeitos sociais negros concretos num espaço de lutas e de desigualdade. Como se a cultura fosse essa entidade etérea, "*like the air we breath*" (FOUCAULT, 1982 *apud* DREYFUS; RABINOW, 1982, p. 49), coleção arbitrária de itens, arrolados pelos que se arrogam especialistas culturais (e nesse caso poderíamos incluir não só antropólogos, mas artistas, jornalistas e intelectuais num sentido amplo).

Ora, diante desse quadro, temos visto mudanças recentes. Chama a atenção, por exemplo, a multiplicidade de interesses temáticos manifestados por toda uma nova geração de pesquisadores e estudantes de pós-graduação, muitos dos quais são egressos ou ativamente envolvidos com o ativismo anti-racista e com as diversas manifestações de movimento negro. Basta observarmos as listas de comunicações apresentadas em reuniões acadêmicas, tão diversas como os Encontros da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (Anpocs) e as reuniões da Associação Brasileira de Antropologia (Aba), os Congressos Nacionais de Pesquisadores Negros (esse ano na sua quinta edição), encontros universitários multidisciplinares como o Encontro Nacional Universitário de Diversidade Sexual (Enuds) e as reuniões da Associação Nacional de Pós-Graduação em Educação (Anped),[6] para constatarmos uma verdadeira explosão caleidoscópica de propostas temáticas, investigações de caráter etnográfico, reflexões teóricas.

No que se refere à dualidade apontada acima, entre a sociologia da desigualdade racial e a etnografia da cultura negra, poderíamos mesmo dizer que é fora da antropologia que se ensaia com maior vigor reconciliação. Estudos diversos no campo da educação, por exemplo, têm procurado conciliar uma metodologia

de inspiração antropológica com uma preocupação candente com a reprodução de desigualdades e estereótipos no ambiente escolar, ou em esferas sociais a ele associadas.[7] Tal reconciliação favorece uma visão da cultura, em grande parte influenciada pelos Estudos Culturais (CLARKE; HALL, 1975), que não a vê como o destino inexorável dos sujeitos, mas como o território de convergências e lutas, pondo em relevo seus aspectos históricos e políticos, em oposição a uma visão, digamos, mítica da cultura, que a concebe como um conjunto de elementos a-históricos, ordenados segundo princípios estruturais abstratos. Ora, como diria Gilroy (1987, p. 17): "the terrain of meaning and action is also a field of historical development trough struggle." Tal visão mítica certamente favorece que releguemos ao negro o papel de mero portador da cultura e não de um ser histórico, presente nas lutas sociais (e culturais), inclusive naquelas que conformam o mesmo campo acadêmico que o elegeu como objeto. Assim, tal disposição, ainda que eventualmente eivada de imprecisão e voluntarismo, aponta um caminho para contestação da referida dualidade.

De outro lado, a miríade de novos estudos afrodescendentes, disseminada pela combativa e diversificada nova onda de pesquisadores, e de alguns outros, já maduros, poderia ser distribuída aqui, de modo descompromissado e ligeiro em determinados campos de investigação que, creio, revelam novos interesses e novos rumos, que se orgulham de pertencer à tradição da antropologia brasileira, mas que buscam oxigênio e que fazem compromissos com as transformações mais amplas na vida social.

Assim, por exemplo, vemos que os estudos sobre religiosidade afro-brasileira mantêm o privilégio que conquistaram desde a fase inaugural com Nina Rodrigues, com, é óbvio, importantes distinções. Se naquele momento estava em jogo a patologização do negro, como de outros setores sociais subalternizados, pela lógica naturalizante dos doutores da época, atualmente investiga-se e revela-se a lógica sociológica da organização social do culto afro-brasileiro; aspectos ligados a performance de manifestação das divindades e seu simbolismo complexo e; por fim, de modo muito significativo, os embates políticos ligados a confrontação/concorrência no campo religioso (BIRMAN, 1995; BRAGA, 1995; SANTOS, 1995; SILVA, 2000).

Estudos mais recentes sobre trabalho e racismo, classes médias negras, mulheres negras, juventude e homossexuais afrodescendentes, tem explorado, por outro lado, distintos modos de articulação entre identidade e condições de vida. Ressaltando de modo determinado aspectos interseccionais da formação dessas identidades, que se realizam em ambientes marcados por desigualdades de classe

e estigmas distintos (FIGUEIREDO, 1999; LIMA, 1998; SANSONE, 1993; DIAS FILHO 1993; MACHADO, 1996; LIMA; CERQUEIRA, 2007; BAIRROS, 1988; SILVA, 1997; PINHO, 2007b). O estudo de Figueiredo (2002), por exemplo, mostra que a ascensão social, a formação universitária e o consumo conspícuo de bens, não imunizam sujeitos identificados como negros do racismo. O que de certo modo explica porque esses negros de classe média, apesar de distantes do ativismo, sejam capazes de mobilizar uma linguagem identitária. De tal forma que as identidades negras e o processo de sua formação aparecem matizados em meio a outros condicionantes, dentre os quais o acesso, ou não-acesso, ao mundo das mercadorias surge como determinante.

Estudos sobre juventude negra popular e sobre música negra na periferia salientam, já há algum tempo, a importância da conexão global que fazem os jovens da periferia com relação a correntes discursivas transnacionais, que formam o espaço assimétrico de conversação que poderíamos chamar de Diáspora (GILROY, 1997; CUNHA, 1993; GODI, 2001; SILVA, 1984, 1995; ROSA, 2006). O acesso a esses fluxos é usualmente mediado pela relação com bens simbólicos, negociados em mercados relativamente abertos. Por outro lado, o consumo de informação midiatizada da cultura negra global opera em contextos locais como um dispositivo de identificação dos jovens pobres e como uma máquina de des-interpretação do Brasil. Enquanto que, ironicamente, as elites intelectuais clamam pela autenticidade da cultura popular, os jovens pobres e "de cor" das periferias transnacionalizam-se alegremente funkificando a cultura popular Brasil (YÚDICE, 1997). De tal forma que, hoje em dia, enquanto as massas populares do Nordeste (e de todos os "nordestes" presentes nas periferias das grandes cidades brasileiras) preferem o forró eletrônico da Banda Calypso, jovens universitários das elites só admitem ouvir forró "Pé de serra". Assim, e talvez isso seja o mais importante, a cultura negra agora não é mais vista apenas como a cultura negra tradicional, aquela constelação canônica de samba, macumba e capoeira, mas incorpora formas mutantes e de inspiração transnacional, ancoradas nos usos "selvagens" da tecnologia, aliás, cada vez mais intensivamente manipulada.

O corpo, e suas manipulações, interdições e performances compõem um outro eixo, que conecta os estudos sobre juventude e cultura negra juvenil globalizada aos estudos sobre a mulher negra, suas formas de organização e de reinvenção estética de si (FIGUEIREDO, 1994; OLIVEIRA, 2001). Porque o negro, e mais notadamente a negra, foi confinado ao seu corpo, como uma espécie de condenação atávica herdada da discursividade raciológica do século XIX, o corpo é o lugar de uma reinvenção de si do negro (PINHO, 2006). O que tem

sido flagrado e discutido em alguns trabalhos recentes.[8] Assim também, outros estudos demonstram a prevalência das marcas da diferença no corpo como reprodutoras de desigualdades em esferas distintas de vida social, como no trabalhou ou na conjugalidade (MOREIRA; SOBRINHO, 1994; AGIER; GUIMARÃES, 1995; SILVA, 1997).

Salientaríamos, num esboço de síntese, alguns eixos principais que nos ajudariam a agrupar as diferentes perspectivas apenas sugeridas acima. Em primeiro lugar, um novo interesse pela desigualdade, tal como é percebida e culturalmente elaboradas pelos agentes num ambiente de modernização, o que implica levar em consideração as condições materiais de existência, as trajetórias de vida, de ascensão ou declínio socioeconômico, em comparação aos pais, por exemplo, e as estratégias nas quais a identificação racial parece oferecer um anteparo ou abrigo ao sentimento de exclusão e injustiça experimentado pelos atores (SANSONE, 1993; BACELAR, 2001). Na chave da desigualdade etnograficamente considerada, poderíamos divisar, como vimos, estudos sobre classes médias, mulheres em contextos populares, e desigualdades no campo da sexualidade e das práticas de gênero. Como uma outra face desse eixo apontaríamos a importância do corpo, em sua conexão com as formas de identificação, entendidas, como predominantemente processuais e abertas. Desse ponto de vista, é sobre o corpo, e no corpo socialmente significado, que se sustentam identidades e performances sociais/corporais, num ambiente conflitivo e marcado por uma "luta de identificações e guerra de posições" (HALL, 2002) no horizonte de uma disputa hegemônica mais ampla pelo controle da significação sobre os corpos. Esta abordagem permite conectar os estudos de relações raciais aos estudos de gênero e sexualidade, marcadamente aqueles de influência pós-estrutural e pós-colonial, que vêem no corpo o campo de batalha histórico pela regulação das subjetividades e das populações subalternas ou desviantes (FIGARI, 2007).

Por fim, a abordagem interseccional ganha fôlego, porque permite considerar os fatos e processos estudados de modo mais complexo e circunstanciado, abrindo o campo de possibilidades interpretativas para as conexões concretas que ocorrem definindo o lugar dos sujeitos. E desse ponto de vista, a "determinação em última instância" pelas condições materiais de existência, ou o lugar das lutas de classe, não é desprezível. Notadamente porque a desigualdade e a subalternidade estão na ordem do dia, e o racismo, ou processos de racialização, tem sido apontado como engrenagem fundamental na reprodução das desigualdades, não de um modo mecânico ou não-mediado, mas inversamente em modos combinados e articulados (CREENSHAW, 2002). De tal forma que a experiência da

discriminação varia de acordo ao lugar de classe atravessando deferentes posições sociais. A empregada doméstica negra e a jornalista negra confundida com uma empregada doméstica.[9]

Como já indicado, os eixos acima referidos giram em torno de determinada ausência ou falta, um incômodo espaço vazio deixado em aberto, e em contestação, pela falência, primeiro do racialismo científico da República Velha, com seus Doutores e Bacharéis, que demolido pelos fatos da ciência e pelas ondas da história, resiste ainda, apenas como um fundo psicológico atávico para racismos populares e estereótipos carcomidos. Mas caduca também, a passos largos, a alternativa assimilacionista e culturalista, que se interessava sobremaneira por aquilo que já foi qualificado como o "Negro-Espetáculo", definido em termos culturais como um ser ambiguamente exótico e familiar, diferente do "nós" displicente que surge quando se fala da sociedade nacional. Nem o racialismo, obviamente, nem o culturalismo parecem dar conta das oportunidades que se abrem no momento.

Perspectivas

Os ensaios reunidos nessa coletânea foram solicitados aos autores, pesquisadores destacados em suas respectivas especialidades, com um intuito de produzirmos um volume que fosse obra de referência, adequada ao ensino de graduação na área. Diferente de manuais, ou "manifestos", entretanto, procurou-se preservar a multiplicidade de abordagens, ainda que tenhamos proposto uma estrutura em tópicos abrangentes, facilmente identificados pelos leitores como campos temáticos relevantes. Assim também, os textos não apresentam o caráter de resenhas bibliográficas comentadas, no estilo "o que ler sobre", mas são ensaios autorais, o que nos parece, daria a medida dos debates contemporâneos sobre os temas. Alguns dos autores não são antropólogos, mas revelam em seus textos intenso interesse no debate antropológico, assim como tratam de temas muito caros a antropologia das relações raciais no Brasil. O que temos aqui, por fim, são perspectivas variadas, porque o caráter de intenso debate de idéias e o afluir constante de novos dados empíricos parecem dar justamente o tom do momento em que vivemos.

Assim, Marcelo Paixão e Luiz Carvano, em seu ensaio sobre **Censo e Demografia** discutem de modo qualificado como as categorias censitárias raciais são cultural e politicamente elaboradas em processos históricos complexos. Apresentam e discutem com rigor, ademais, diversos dados sobre desigualdades raciais, e demonstram como em outras partes do mundo, assim como no Brasil, a

demografia da desigualdade racial se estabelece numa conversação com formas culturais e políticas prevalecentes nas sociedades. Ainda discutindo conceitualmente a idéia de raça, Antonio Sergio Guimarães provoca "antropólogos em flor" explicando as diferentes localizações da idéia de raça, na analise sociológica e na vida social. Distinguindo conceitualmente **Cor e Raça**, o sociólogo mostra a relevância sociológica da consideração da raça como fator de análise.

Ricardo Ventura e Marcos Chor Maio, no ensoaio sobre **Genótipo e Fenótipo**, abordam a questão, digamos, desde o seu avesso, discutindo com profundo rigor as imbricações entre raça, genômica, identidades e políticas a partir de um estudo de caso em torno da pesquisa *Retrato Molecular do Brasil*.

O novo campo, conhecido como "saúde da população negra", tem se constituído em meio à grande polêmica, e muitas vezes tem estado no centro do debate sobre uso de categorias raciais em políticas públicas de superação do racismo. No ensaio sobre **Saúde**, Simone Monteiro e Marcos Chor Maio reconstituem com precisão o debate, e colocam questões fundamentais sobre os trânsitos da idéia de raça no Brasil de hoje. Os dois ensaios seguintes dialogam de forma muito fecunda. Livio Sansone, ao discutir **Globalização**, faz, em primeiro lugar, circunstanciada incursão nos estudos de etnicidade e globalização, sob a chave da antropologia urbana "*que desafiou a predileção etnográfica pelo nativo*", sob esse ponto de vista ele pôde questionar o dilema da etnicidade na modernidade. Ora, esse dilema é discutido de outro modo por Sebastião Nascimento e Omar Ribeiro Thomaz, no ensaio sobre **Raça e Nação.** Valendo-se de extensa e atualizada bibliografia os autores demonstram a triste persistência do racismo e da xenofobia no interior e entre as nações modernas, contra o pano de fundo contemporâneo de crise do estado nacional e em relação aos paradoxos persistentes da modernidade.

Osmundo Pinho explora de uma perspectiva crítica, as relações entre **Raça e Sexualidade**. De um lado, procura interrogar o lugar do sexo na antropologia como um *tropo* de manifestação, e racialização, da diferença cultural e da alteridade entre selvagens e civilizados, de outro, procura apontar para como a articulação raça e sexualidade é central nas representações sobre a cultura nacional no Brasil. Comentando, ao final, algumas etnografias recentes sobre o tema. Se para a sexualidade, a raça representa uma conexão relevante, para o gênero não poderia ser diferente. Assim, Ângela Figueiredo, explora os impasses e possibilidades para os estudos que relacionam **Raça e Gênero** no Brasil. Questionando criticamente os limites de uma abordagem verdadeiramente relacional, toma em análise o caso da construção da idéia de Beleza Negra, ocorrida em Salvador, para evidenciar a produção de novos sujeitos negros, surgidos nessa confluência.

As relações entre religiosidade e relações raciais são constitutivas de uma das correntes centrais de desenvolvimento da Antropologia no Brasil. No ensaio sobre **Religião e Etnicidade**, Vagner Gonçalves da Silva demonstra como os estudos de relações raciais e os estudos afro-brasileiros constituíram-se para ocupar o espaço deixado pela falência do paradigma racial. Reconstituindo essa trajetória o autor pode indicar a processo de legitimação e construção de espaços acadêmicos realizados por essa vertente. José Maurício Arruti, no seu ensaio sobre **Quilombos**, por outro lado, desenvolve extensa e complexa argumentação histórica e sócio-antropológica para evidenciar o "quilombo" como um "objeto" em disputa e constante renegociação, sendo assim o "significado contemporâneo do quilombo" define-se num espaço de lutas pelo reconhecimento das demandas mobilizadas.

Os últimos ensaios que compõem a coletânea se acercam de temas de grande interesse prático e que têm provocado intensos debates na sociedade Brasileira. Antonio Carlos de Souza Lima e João Paulo de Macedo e Castro, fazem uma complexa e exaustiva discussão sobre as abordagens possíveis da temática das **Política(s) Pública(s)** pela ótica da antropologia. Valendo-se de ampla literatura da antropologia, da ciência política e de outras áreas, os autores consideram a "digestão" da temática pelos antropólogos e a incorporação do *modus operandi* antropológico em estâncias de governo. Mary Garcia Castro e Ingrid Radel Ribeiro tratam da **Juventude**, e a partir da análise de dados quantitativos extraídos de pesquisa nacional, as autoras mostram o que une e o que distancia setores da juventude nacional racialmente considerados, discutindo dados surpreendentes com notável isenção. Por fim, Andre Brandão e Anderson Paulino da Silva, refletem, a partir de dados e evidências, no último capítulo do livro, sobre a correlação entre educação e racismo. A despeito da crença formal de que a educação teria efeitos universais sobre as realizações posteriores dos indivíduos. Ora, se a **Educação** tem tornado-se recentemente no Brasil, e não por acaso, o epicentro de uma grande discussão sobe raças e racismo na sociedade brasileira, nesse ensaio final, encontraremos elementos úteis para pensar com rigor as condicionantes desse debate.

Cumpre-nos agora, por fim, de público agradecer a todos os autores e autoras que generosamente atenderam à nossa solicitação e brindaram essa coletânea com textos, muitos dos quais inéditos, de alta qualidade e profunda densidade teórica, que, sem perder de vista o foco de nossa intenção em fornecer elementos para uma aproximação introdutório do tema, não abriram mão da sofisticação e da profundidade. É importante também destacar a correta percepção da Associação Brasileira de Antropologia na figura de seu presidente atual, Luis Roberto Cardoso de Olivera, que acreditando no projeto original do livro e

percebendo a importância do tema, colaborou decisivamente para que essa publicação viesse a lume. Por fim, para nós, foi motivo de satisfação e orgulho partilhar as etapas de elaboração desse livro com Livio Sansone que como co-organizador demonstrou todas as qualidades de verdadeiro intelectual e amigo.

Notas

[1] Versão anterior, e bastante modificada, desta introdução foi apresentada como paper na mesa redonda Intelectuais e Lideranças Étnicas no Campo da Antropologia na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Porto Seguro em 2008.

[2] Professor no Centro de Artes, Humanidades e Letras da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, campus de Cachoeira. osmundopinho@uol.com.br.

[3] Seriam, segundo o censo de 2000 do IBGE, 6,2 % de pretos; 38,4 % de pardos e 55,4% de auto-declarados brancos (PAIXÃO, 2003).

[4] Por exemplo, Herskovits (1943), Landes (1967), Pierson (1971), Bastide (1971) e mais recentemente Twine (1998).

[5]Com relação à estrutura ocupacional vale a pena lembrar algumas das observações de Pierson. No quadro Distribuição Racial nos empregos em que pareciam predominar os pretos, Salvador, 1936 vemos que os pretos e mulatos formam a totalidade entre os carregadores, 97% e 3 % respectivamente; entre as lavadeiras haviam 89,5 % de pretas e 9,5 % de mulatas; entre pedreiros 82,4% de pretos e 16,8 % de mulatos; entre os estivadores 1,6% de brancos, 81,6 % de pretos e 15,2% de mulatos e assim por diante. Sabemos que estas são profissões negras ou "trabalho de preto" até hoje em Salvador, assim como são ocupações que vieram do século XIX com essa mesma associação. No quadro Distribuição Racial nos empregos em que pareciam predominar os brancos, Salvador, 1936 vemos que entre os bancários 84,0 % eram brancos, 2,4% mulatos e nenhum preto; entre os negociantes 75,% eram brancos e 7,5% mulatos, além, de 17,5% "branqueados" e nenhum preto; entre as dançarinas de cabaré dentre as quais haviam muitas estrangeiras - temos 67,31 % de brancas, 11,5% de mulatas e nenhuma preta; entre os advogados 67,1 % de brancos, 9,7 % de mulatos e 1, 7% de pretos; entre os médicos 63,0% de brancos, 20,0 % de mulatos e 1,0 % de pretos (PIERSON, 1971).

[6] Conferir na internet os sites dessas entidades:

http://www.anped.org.br/inicio.htm; http://www.anpocs.org.br/portal/; http://www.5enuds.kit.net/; http://www.abant.org.br/; http://www.museu.ufg.br/vcopene/page.php.

[7] Por exemplo Rezende (2007).

[8] Ver, por exemplo, Lucinda (2004).

[9] Sobre a consideração do drama social do ato discriminatório ver Fry (1995) e Hanchard (1996).

Referências

AGIER, Michel; GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Técnicos e peões: a identidade ambígua. In: GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo; AGIER, Michel; CASTRO, Nadya Araujo (Org.). **Imagens e identidades do trabalho**. São Paulo: HUCITEC; ORSTOM, 1995. p. 39-74.

BACELAR, Jeferson. **A hierarquia das raças:** negros e brancos em Salvador. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

BAIRROS, Luiza. Pecados no "Paraíso Racial": o negro na força de trabalho da Bahia, 1950-1980. In: BAIRROS, Luiza; REIS, J. J. (Org.). **Escravidão e invenção da liberdade**: estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 289-323.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpenetrações das civilizações. São Paulo: Livraria Pioneira; Universidade de São Paulo, [1971]. (Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 2 v.)

BIRMAN, Patrícia. **Fazer estilo criando gêneros:** possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora Uerj/Relume Dumará, 1995.

BRAGA, Julio. **Na gamela do feitiço**: repressão e resistência nos candomblés da Bahia. Salvador: CEAO; EDUFBA, 1995.

CLARKE, John; HALL, Stuart et al. Subcultures, Cultures and Class. In: HALL, Stuart; JEFFERSON, Tony. (Ed.). **Resistence through rituals**: youth subcultures in post-war Britain. London: Hutchinson in London; CCCS-University of Birminghan. 1975. p. 9-74.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminacão racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas**. v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

CUNHA, Olivia M. Gomes da . Fazendo a "Coisa Certa": rastas, reggae e pentecostais em Salvador. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, n. 23, p. 120-137, out. 1993.

CUNHA, Olivia M. Gomes da. Black Movents and the "Politics of Identity" in Brazil. In: ALVAREZ, S.; DAGNINO, E.; ESCOBAR, A . (Ed.). **Culture of politics politics of culture.** Re-envisioning Latin American social movements. WestView Press. 1998. p. 220-251.

DIAS FILHO, Antonio Jonas. As mulatas que não estão no mapa. **Cadernos Pagu**, n. 6-7. 1996. p. 51-66.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Towards a theory of discursive pratice. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Focault**: beyond structuralists and hermeneutics. Chicago: The University of Chicago Press. 1982. p. 44-78.

FIGARI, Carlos. **@s outr@s cariocas**: interpelações, experiências e identidades homoeróticas no Rio de Janeiro Séculos XVII ao XX. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2007.

FIGUEIREDO, Angela. **Beleza pura**: símbolos e economia ao redor do cabelo negro. 1994. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

FIGUEIREDO, Angela. Velhas e novas "elites negras". MAIO, Marcos Chor; VILLAS BÔAS, Gláucia (Org.). **Ideais de modernidade e sociologia no Brasil**: ensaios sobre Luiz Aguiar Costa Pinto. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1999. p. 109-124.

FIGUEIREDO, Angela. **Novas elites de cor**: estudos sobre os profissionais liberais de Salvador. São Paulo: Annablume, 2002.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil. 30· ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 1995.

FRY, Peter. O que a cinderela negra tem a dizer sobre a "política racial" no Brasil. **Revista USP**, n. 28, p. 122-135, dez. 1995.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

GIDDENS, A.; BECK, U.; LASH, S. **Modernização reflexiva:** política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Editora UNESP, 1997. p. 73-134.

GILROY, Paul. Diaspora, utopia and the critique of capitalism. In: GILROY, Paul. **There ain't no black in the Union Jack**. London: 1987.

GODI, Antonio J. V. dos Santos. Reggae e samba-reggae in Bahia: a case of long-distance belonging . PERRONE, C.; DUNN, C. **Brazilian popular music and globalization**. Gainesville: University Press of Florida. 2001. p. 207-219.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Cor, classe e status nos estudos de Pierson, Azevedo e Harris na Bahia: 1940-1960. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo V. **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; Centro Cultural Banco do Brasil. 1996. p. 143-158.

HALL, Stuart. Cultural Identity and Diaspora. WILLIAMS, P.; CHRISMAN, L. (Org.) **Colonial discourse and post-colonial theory**: a reader. New York: Columbia University Press, 1994.

HANCHARD, Michael. Cinderela negra?: raça e esfera pública no Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos**. n. 30, p. 41-60, dez. 1996.

HASENBALG. Carlos. **Discriminações e desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

HASENBALG , Carlos; SILVA, Nelson do Valle. Notes on racial and political inequality in Brazil. HANCHARD, Michael. **Racial politics in contemporary Brazil.** Durham; London. Duke University Press. 1999. p. 154-178.

HERSKOVITS, Melville. The negro in Bahia, Brazil: a problem in method. **American Sociological Review**, v. 8, n. 7, p. 394-404, 1943.

LANDES, Ruth. **A Cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LIMA, Ari. O Fenômeno Timbalada: cultura musical afro-pop e juventude baiana negro-mestiça. SANSONE, L.; SANTOS, J. T. dos. **Ritmos em trânsito:** sócio-antropologia da música baiana. Salvador: Dynamis Editorial; Programa a Cor da Bahia; Projeto Samba. 1998. p. 161-180.

LIMA, Ari; CERQUEIRA, Felipe de Almeida. A identidade homossexual e negra em Alagoinhas. **Bagoas**. v. 1, n. 1, p. 269-286, jul./dez. 2007.

LUCINDA, Maria da Consolação. **Subjetividades e fronteiras**: uma antropologia da manipulação da aparência. 2004. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Museu Nacional, Rio de Janeiro.

MACHADO, Elielma Ayres. Ritmo da cor, raça e gênero no Bloco Agbara Dudu. **Papéis Avulso**, n. 49, 1996.

MAIO, Marcos Chor. O Projeto Unesco e a agenda das Ciências Sociais no Brasil dos anos 40 e 50. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 14, n. 41, out. 1999. p. 141-158.

MOREIRA, Diva; BATISTA SOBRINHO, Adalberto. Casamentos inter-raciais: o homem negro e a rejeição da mulher negra. In: COSTA, Albertina de Oliveira; AMADO, TINA. (Org.) **Alternativas escassas**: saúde, sexualidade e reprodução na América Latina. São Paulo: Fundação Carlos Chagas; Editora 34. 1994. p. 81-108.

OLIVEIRA, Sirleide Aparecida de. **O Pagode em Salvador:** produção e consumo nos anos 90. 2001. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

PAIXÃO, Marcelo. **Desenvolvimento humano e relações raciais**. Rio de Janeiro: DP&A. 2003a.

PINHO, Osmundo. Lutas culturais: relações raciais, antropologia e política no Brasil. **Sociedade e Cultura**, v. 10, p. 81-94, 2007a.

______. A "fiel", a "amante" e o "jovem macho dedutor": sujeitos de gênero na periferia racializada. **Saúde e Sociedade**, v. 16, p. 133-145, 2007b.

______. Etnografias do Brau: corpo, masculinidade e raça na reafricanização em Salvador In: ______. **Olhares Feministas**. Brasília: SECAD; UNESCO, 2006, p. 345-372. (v. 1)

PIERSON, Donald. **Brancos e prêtos na Bahia**. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

RAMOS, Arthur. Prefácio. In: RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Prefácio e Notas de Artur Ramos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935. p. 7-21.

RAMOS, Arthur. Prefácio. In: ______. **Estudos Afro-Brasileiros**: trabalhos apresentados no 1º Congresso Afro-Brasileiro realizado em Recife, em 1934. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1988. (v. 2)

RAMOS, Guerreiro Alberto. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

REZENDE, Maria Alice. **Coletânea sempre negro**: educação, cultura e literatura afro-brasileira : contribuições para a discussão da questão racial na escola. Rio de Janeiro: Quarteto Editora, 2007.

ROSA, Waldemir. **Homem preto do gueto**. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O dono da terra**: o caboclo nos candomblés da Bahia. Salvador: Sarah Letras; Programa a Cor da Bahia, 1995.

SANSONE, Livio. **Cor, classe e modernidade em duas áreas da Bahia**: algumas primeiras impressões. Salvador: FBA; CRH,1992. (Série Toques)

SANSONE, Livio. Pai preto, filho negro, cor e diferenças de geração. **Estudos Afro-Asiáticos.** Rio de Janeiro, n. 25, p. 73-98, 1993.

SILVA, Carlos Benedito Rodrigues. Black Soul: aglutinação espontânea e identidade étnica. In: ______. **Ciências Sociais**. ANPOCS, 1984. (v. 2)

SILVA, Carlos Benedito Rodrigues. **Da terra das primaveras à ilha do amor**: reggae, lazer e identidade cultural. São Luís: EDUFMA, 1995.

SILVA, Paula Cristina. **Negros à luz dos fornos**: representações do trabalho e da cor entre metalúrgicos baianos. São Paulo: Dynamis Editorial, 1997 .

SILVA, Vagner Gonçalves. **O Antropólogo e sua magia:** trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: EDUSP, 2000.

TWINE, France Winddance. **Racism in racial democracy the maintenance of white supremacy in Brazil**. New Brunswick; New Jersey; London: Rutgers University Press, 1998.

YÚDICE, George. A Funkificação do Rio de Janeiro. In: ______. ERSCHMANN, M. **Abalando os anos 90**: funk e hip-hop. Globalização, violência e estilo cultural (org.) Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

Censo e Demografia

A variável cor ou raça nos interior dos sistemas censitários brasileiros

• *Marcelo Paixão* é Professor do Instituto de Economia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Coordenador do Laboratório de Análises Econômicas, Históricas, Sociais e Estatísticas das Relações Raciais (LAESER-IE-UFRJ).

• *Luiz M. Carvano* é Pesquisador do Laboratório de Análises Econômicas, Históricas, Sociais e Estatísticas das Relações Raciais (LAESER-IE-UFRJ).

Dimensão conceitual geral

É possível apontarmos que, quando presente, o quesito étnico-racial seja o campo sócio-antropológico por excelência no interior de um questionário aplicado em pesquisas demográficas. Não que as demais perguntas usualmente listadas no interior de um caderno de perguntas, decerto embebidas pelos padrões culturais vigentes nas respectivas sociedades, também não o sejam. Todavia, ao contrário de outras variáveis como idade, grupo de sexo, escolaridade, rendimento, posse de determinados bens, situação do domicílio, número de filhos tidos e número de filhos ainda vivos, todas passíveis de resposta objetiva (conquanto se saiba da existência, em qualquer lugar do mundo, de erros de respostas por parte de diversos entrevistados por desconhecimento, má interpretação da pergunta, receio de responder corretamente ou pura má-fé); às variáveis étnicas e raciais são notadamente influenciadas pelos padrões de inter-relacionamento étnico-raciais existentes no interior de cada realidade local. Esse fato influencia tanto o modo pela qual a pergunta é feita aos entrevistados, como o tipo de resposta obtida.

A complexidade da variável étnica e/ou racial no interior dos sistemas estatísticos reside nos seguintes vetores: i) forma como cada indivíduo identifica

a si mesmo, aos seus familiares e a todos que lhe são próximos em termos de critérios étnicos, nacionais, raciais ou aparência física etc; ii) tipo de ideologia dominante no seio de uma determinada sociedade em termos daquelas variáveis (étnicas, nacionais, raciais ou aparência física), e o modo pelas quais as mesmas são correspondentemente valoradas ou estigmatizadas (chegando no limite de serem absolutamente discriminadas inclusive no campo legal) no interior de cada uma delas; iii) as lutas sociais existentes no seio do contingente discriminado em busca do reconhecimento de seus valores culturais, estéticos, simbólicos e ancestrais e a sua respectiva capacidade de mobilização tanto de seus possíveis representados, como da sociedade no seu conjunto, a seu favor, nos planos moral, jurídico e político; iv) comportamento específico dos contingentes étnicos, nacionais ou raciais dominantes em uma dada sociedade e suas correspondentes estratégias de dominação e interação para com os demais grupos, que, talvez, possam ser resumidas dentro das chaves multiculturalista (tais como seriam os exemplos da Grã-Bretanha, Alemanha, Holanda e das nações colonizadas por estes respectivos países) e assimilacionista (tais como seriam os exemplos dos países Ibéricos, da França e das nações colonizadas por estes correspondentes países).

De fato, nos *Princípios e Recomendações para os Censos de População e Habitação*, da Divisão de Estatísticas do Departamento de Assuntos Econômicos e Sociais da Organização das Nações Unidas (ONU), editado em 1998, reconhece-se a dificuldade para a constituição de um sistema classificatório único no plano internacional acerca das definições de grupos étnicos, nacionais ou raciais/aparência física:

> a determinação dos grupos nacionais e/ou étnicos da população acerca das quais se necessita a informação depende das circunstâncias nacionais de cada país. Por exemplo, os grupos étnicos podem identificar-se a partir da nacionalidade étnica (quer dizer, o país ou região de origem, em contraposição à cidadania ou ao país de nacionalidade legal), a raça, a cor, o idioma, a religião, a indumentária, os hábitos de alimentação, a tribo ou várias combinações destas características. Ademais, alguns dos termos utilizados como 'raça' ou 'origem' ou 'tribo', possuem acepções muito diversas. Portanto, as definições e critérios que cada país adote ao investigar as características étnicas da população deverão basear-se na natureza dos grupos que se deseje identificar. Como esses grupos, por sua própria índole, variam muito de país para país, não se pode recomendar nenhum critério de aplicação universal (ONU, 1998, p. 80, tradução nossa).

É preciso tomar cuidado para não se associar o pertencimento étnico ou racial por parte de um indivíduo a uma dimensão essencialista. Assim, levando-se

em conta as ideologias étnico-raciais vigentes, o fato de uma pessoa ter nascido do seio de uma determinada comunidade ou sociedade, ou do ventre de uma mãe de determinada aparência física, não o obriga necessariamente a uma identificação apriorística à quaisquer daquelas dimensões (TAYLOR, 1992). Em termos estatísticos, perante seu efetivo tamanho, isso implica que a população de um dado grupo étnico, nacional ou racial a cada momento tanto poderá estar sendo numericamente estimada com algum grau de maior fidedignidade, como poderá estar sendo superestimada ou subestimada. Nesse caso, visando uma melhor compreensão da realidade existente, é razoável o acompanhamento da evolução dos indicadores dos distintos grupos ao longo do tempo (números absolutos e relativos de cada contingente estimado, padrões de vida, etc.) visando a compreensão do grau de coerência dos dados obtidos.

Não obstante, quando nos reportamos ao modo pelos quais os sistemas censitários coletam a informação sobre a etnia, nacionalidade ou raça / aparência física de um determinado indivíduo se estará levando em consideração, em primeiro lugar, os critérios locais existentes de classificação naqueles três níveis e, em segundo lugar, as correspondentes avaliações de pertencimento aos distintos contingentes por parte das pessoas. Por isso, enfim, a dimensão, em alguma medida, subjetiva da pergunta e, decerto, da resposta.

Apontamentos sobre etnia, nacionalidade e raça

Por etnia, tal como definido pelo documento da Divisão de Estatísticas da ONU visto acima, compreende-se um conjunto de fatores de natureza sócio-cultural que sejam causa eficiente de uso por cada pessoa, tanto do processo de constituição de suas afinidades eletivas para com outras pessoas portadoras de hábitos, crenças e valores semelhantes, como de sua caracterização coletiva distinta perante aos demais membros da sociedade. Por outro lado, tal conceito não se confunde nem com o de classes sociais, cujo motor dinâmico vem a ser as identidades coletivas forjadas primeiramente no entorno de interesses econômicos; nem com o de grupos políticos, definidos desde seus vínculos partidários e ideológicos comuns, nem com o de castas ou estamentos, estas produtos de rígidos critérios de diferenciação social fundada em regras de ancestralidade, porém mutuamente vinculadas no interior de uma dada sociedade desde uma perspectiva holística (c.f. WEBER, 1996). Do mesmo modo, identidades étnicas são irredutíveis às identidades específicas forjadas no interior de uma determinada sociedade que

têm por motor dinâmico fatores etários, de grupos de sexo, esportivos, artísticos, residenciais etc. Nesse último caso, vale frisar que apesar do cerne da identidade remeter a algumas variáveis de natureza semelhante ao que define um grupo étnico, ainda assim as mesmas somente poderão ser entendidas enquanto tais caso operem com algum grau de intensidade à margem do conjunto cultural dominante no interior de uma determinada sociedade.

Por outro lado, o termo etnia ganha maior especificidade quando reportado a outras duas expressões de natureza correspondente: nacionalidade e raça ou aparência física.

No que tange ao problema da nacionalidade partiremos do referencial teórico de autores como Anderson (1991) e Hobsbawn (2002). Assim, no processo de formação dos modernos Estados Nacionais, dentro da fórmula nação = território + povo; guardou-se um projeto hegemônico das elites políticas e econômicas de cada realidade nacional – mormente a partir do século XIX, porém tendo recebido renovado vigor a partir do final do século XX –; instrumentalmente interessadas em forjar um imaginário comum de pertencimento por parte da coletividade. Assim, determinados costumes, línguas, formas físicas humanas predominantes, crenças e manifestações artísticas de determinadas etnias presentes no interior do país, e que de uma forma ou de outra se estabeleceram como hegemônicas, passaram a ser entendidas por amplos contingentes como que guardando propriedades eternas e naturais, sintetizando os hábitos do povo como um todo. De todo modo, vale frisar que as identidades nacionais, em sendo, por definição, étnicas, não necessariamente as esgotariam, pois no interior de uma mesma nação poder-se-ia encontrar diversos outros modos de identidades coletivas que quando reportadas a uma identidade referenciada em um dado território político ancestral (país, de existência política efetiva ou reivindicada, de ancestralidade comum), formadas por pessoas de cidadania já estabelecida no país de residência ou não, ganhariam a dimensão de minoria nacional.

O termo raça dialoga primeiramente com a variabilidade dos seres humanos em termos físicos. Ou seja, a base dessa compreensão reside no fato de que os seres humanos possuem uma grande variabilidade de tipos em termos de suas respectivas aparências, especialmente quando leva-se em consideração o grau de intensidade da pigmentação de suas peles, os tipos faciais, as cores dos olhos, o formato dos cabelos e, em alguns casos, a forma corporal (altura, peso, tipo corpóreo). Aqui vale salientar que também estamos entendendo a ampla pluralidade de tipos intermediários, fruto dos distintos intercursos que vieram ocorrendo de modo pacífico ou violento ao longo da história dos distintos povos.

Portanto, essas distintas formas físicas, uma vez incorporadas dentro de um padrão de inter-relacionamentos entre os diferentes tipos humanos e de uma correspondente ideologia legitimadora da eventual valorização ou desvalorização de tal sorte de diferenças (nos planos socioeconômico, político, e estético), formam a problemática primeira do que podemos entender por relações raciais (WEBER, 1996; NOGUEIRA, 1985). Contudo, a redução do termo raça ao seu aspecto físico igualmente não esgota a problemática tendo em vista que, dentro do campo de estudos das relações raciais. Às distintas formas físicas podemos identificar associações correspondentes em termos antropológicos e políticos.

A primeira associação se dá com estrita correlação de causa e efeito entre as distintas formas físicas e as correspondentes manifestações culturais que, assim, passam a ser entendidas como estritamente relacionadas. Por exemplo, se os grandes cientistas são pessoas de pele branca e se diversos tipos de músicas originalmente desenvolvidas pelas pessoas de peles negras apresentam notória ritmicidade, isso somente poderia ser entendido como um fato ingênito a esses respectivos tipos físicos. O mesmo valeria para todos os demais papéis sociais e manifestações religiosas, artísticas e culturais tipicamente exercidos pelos demais contingentes fisicamente identificáveis (incluindo os mestiços) que, tal qual uma profecia que se auto-realiza, expressariam sua verdadeira natureza justamente na constante prática daquelas funções. Assim, uma vez que por etnia entender-se-ia o íntimo vínculo entre formas físicas e culturais; no interior das distintas etnias humanas seria identificável uma hierarquia em termos de compleição corporal e os atributos mentais, psicológicos, estéticos e morais dentro de uma escala do melhor para o pior (acompanhando os que apresentam as peles mais claras para os que apresentam as peles mais escuras). Esse tipo de raciocínio formava a base de pensamento dos antropólogos racialistas de meados do século XIX (c.f. SCHWARCZ, 1999).

Por outro lado, vale frisar que o racismo e a discriminação racial também podem ser perfeitamente independentes de critérios étnicos tendo em vista que em muitos casos as assimetrias de prestígio social decorrem das ideologias que se balizam pura e simplesmente nas marcas raciais herdadas dos antepassados (ora mais, ora menos valorizadas), porém de pessoas que fazem parte da mesma totalidade sócio-cultural. Esse seria o caso, por exemplo, da grande maioria afrodescendentes brasileiros e norte-americanos que vivem nos grandes centros urbanos, antes discriminados por suas formas físicas, menos valorizadas ou prestigiadas que os portadores das marcas físico-raciais predominantes, que por alguma identificação étnica específica (HOETINK, 1971; NOGUEIRA, 1985). De todo modo, mais uma vez nesse caso nos defrontamos com uma questão que

em última instância vem a ser de natureza antes política, tendo em vista remeter ao tema da dominação de pessoas portadoras de determinadas formas físicas (considerada mais desprezíveis) perante a outras pessoas portadores de formas físicas diferenciadas (consideradas mais valorizáveis ou invejáveis).

Os avanços do geneticismo, enquanto campo do conhecimento, vieram confirmando a inexistência de raças humanas desde sua dimensão biológica. Assim, da variabilidade física entre distintos indivíduos que formam a espécie humana, a partir da análise do DNA de cada qual, percebe-se que 95% são encontrados dentro de um mesmo grupo e apenas 5% são determinados intra-grupos (c.f. PENA *et al.*, 2000). Dessa maneira, levando-se em conta esse aporte, todas as teorias que correlacionariam formas físicas, atributos culturais e escalas hierárquicas entre os tipos humanos caem por terra. Por outro lado, postas as ferramentas apresentadas pelos distintos campos do conhecimento científico ao assunto (especialmente a sociologia, antropologia, psicologia, ciência política), a mobilização do estrito referencial biológico para o entendimento do problema pode ser tido enquanto sumamente questionável.

Voltando aos primórdios do pensamento filosófico ocidental, na civilização greco-romana os diferentes culturais foram associados aos bárbaros, ou seja, os indivíduos ingenitamente incapazes ao convívio em sociedades civilizadas e políticas (tal como expressamente descrito por Aristóteles em a *Política* e em *Ética a Nicômacos*). Vale salientar que nessa reflexão não estavam listadas necessariamente as aparências físicas das pessoas, posto que muitos dos que eram considerados bárbaros por aquelas civilizações (gauleses, celtas, visigodos) apresentavam a tez tipicamente caucasiana. Posteriormente, já no período das Grandes Navegações, dentro de um referencial primeiramente teológico, essa compreensão serviu para justificar a escravização dos africanos sub-saharianos e a submissão dos ameríndios (e posteriormente dos povos asiáticos: chineses, hindus, etc.) aos colonizadores europeus. Aqui, vale salientar, o referencial já não era mais apenas o atributo cultural, mas, sim, esse associado à dimensão da aparência física das coletividades, especialmente a cor da pele, tipos de cabelos e os traços faciais. Finalmente, a partir do século XIX, o termo raça, preservando sua forte e estreita associação entre dimensões culturais e físicas, e dentro do contexto de emergência teórica do social-darwinismo, acabou sendo empregado, seja para a dominação dos territórios originalmente ocupados pelos identificados, pelos novos dominadores, como inferiores; seja como mecanismo de desvalorização social dos descendentes desses últimos nos locais onde os mesmos remanesceram (SCISÍNIO, 1997; APPIAH, 1999).

Nos dias atuais a efetiva persistência do termo raça humana vem percebendo dois vetores principais. Por um lado, o termo raça persiste fundamentado na continuidade de ideologias racistas em suas diversas formas de manifestação mais ou menos ostensivas, intolerantes e agressivas. Conforme visto, essas formais mentais atribuem a indivíduos de determinadas aparências físicas e/ou aportes culturais correspondentes certas características, estigmatizadas ou valoradas, em termos: mentais, intelectuais, psicológicas, religiosas, estéticas e físicas; incluindo todo o legado ancestral dessas coletividades. Em distintas realidades nacionais, derivado de determinantes históricos específicos, o olhar racista percorre uma maior ou menor tolerância e seletividade para com os tipos intermediários, ora valorizando os de tez mais clara, ora sabendo reconhecer e discriminar, por minuciosos critérios de aparência e origem, cada vestígio de ascendência não européia (c.f. HOETINK, 1971; NOGUEIRA, 1985). De todo modo, vale salientar, que sendo, por definição, portados por uma quantidade considerável de indivíduos vinculados aos contingentes racialmente dominantes no interior das respectivas sociedades (ou dito de outro modo, pelos tipos físicos humanos hegemônicos no interior das distintas sociedades); tais padrões acabam sendo decisivos nas trajetórias pessoais e profissionais de cada pessoa, seja ampliando (no caso dos parecidos com o tipo físico predominante e/ou portadores dos valores culturais semelhantes ao hegemônico), seja reduzindo (no caso dos discrepantes dos tipos físicos predominantes e/ou dos portadores dos valores culturais dessemelhantes ao hegemônico) suas respectivas chances de mobilidade social.

Por outra via, a atual persistência do termo raça igualmente decorre da perspectiva esposada por movimentos sociais de defesa dos contingentes historicamente discriminados. Desse modo, tal ponto de vista entende que o resgate do termo raça, aqui visto em sua estrita variante social e cultural, corresponde a um modo de constituição de padrões de solidariedade entre os afetados pelo problema, assim favorecendo sua ação coletiva em defesa da integridade física, legal e/ou territorial; pela adoção de medidas de promoção da qualidade de vida desses contingentes; de resgate positivo da trajetória histórica e cultural de seus ancestrais e; em prol de mudanças de padrões estéticos e simbólicos tradicionalmente atribuídos a essas determinadas características físicas.

Em suma, quando os movimentos sociais anti-racistas resgatam o termo raça, trata-se da recriação de uma perspectiva de pensamento sim racializada, porém visando a promoção do seu contrário, isto é, combate ao racismo e suas conseqüências deletérias. Dito de outro modo, se é bem verdade que toda forma de pensamento racista possui uma fundamentação racializada, não necessariamente

uma forma de pensamento racializada precisa necessariamente ser racista. Pelo contrário, o racialismo anti-racista reconhece que a realidade das raças é antes social, política e cultural, geradora de dinâmicas sociais correspondentes que produzem iniqüidades de acordo aos portadores das distintas aparências ou marcas raciais (c.f. GUIMARÃES, 1999, 2002). Supor que o mero abandono do termo raça por parte dos que sofrem o drama do racismo poderá ser uma causa eficiente para superação do problema padece de uma lacuna fundamental: esquecer que a persistência do termo é fruto, primeiro, das estratégias de contingentes beneficiados com o atual quadro de assimetrias (ainda que seja notório que nem todos os indivíduos que possuem aquelas formas físicas concordem ou adotem semelhante postura) sendo seu interesse que esse quadro perdure indefinidamente. Assim, a linha racialista anti-racista resgata um termo originalmente utilizado pelos colonizadores europeus, raça, e o recria no sentido mesmo da busca da superação da própria terminologia que somente poderá deixar de existir quando do estabelecimento de uma efetiva igualação das condições de vida dos distintos contingentes no interior das sociedades onde o problema ocorre.

Por esse exato motivo decorre a importância da presença o do quesito raça no interior dos sistemas de levantamento de informações demográficas: seja de modo exclusivo; seja mesclado com a variável étnica; seja associado com aparência racial no caso operando pelo índice cor da pele.

A presença da variável étnico-racial no contexto internacional contemporâneo

Cabe primeiramente salientar que ao longo da história, a existência de quesitos que remontem às identidades coletivas no interior dos sistemas censitários ou amostrais somente pode decorrer do uso específico que se queira dar às respostas, especialmente por parte dos Estados nacionais. O mesmo vale para a sua não inclusão. Morning (2005, p. 6-7), baseada em documento originalmente formulado por Rallu, Piche e Simon; aponta quatro motivações básicas que podem levar a uma ou a outra decisão: i) contabilização dos contingentes étnico-raciais com finalidades de controle político desses grupos; ii) não inclusão em nome da integração nacional; iii) fortalecimento do discurso do hibridismo ou da mestiçagem no seio da população (nesse caso podendo levar tanto à inclusão como à exclusão do quesito) e; iv) contabilização com finalidades para adoção de estratégias anti-discriminatórias ou favoráveis à adoção de políticas de ações

afirmativas. Desse modo, não se pode dizer que ao longo do tempo todas as pesquisas demográficas interessadas e não interessadas em coletar aquela sorte de levantamento tenham caminhado necessariamente no mesmo sentido. Pelo contrário, a experiência histórica ensina estarem, aqueles levantamentos, invariavelmente embebidos, por parte do Estado e respectivas instituições da sociedade civil, de distintas dimensões axiológicas, jurídicas e políticas.

De acordo com levantamento da Divisão de Estatísticas da ONU, entre os anos 1990 e 2000, em 121 países e territórios de todo o mundo (de um total que se aproxima de 175 países independentes em todo Planeta) estavam presentes no interior de seus respectivos sistemas estatísticos algum tipo de pergunta acerca do pertencimento étnico (incluindo derivações em termos de pertencimento tribal ou aborígine, grupo lingüístico, ancestralidade), nacional (para além da nacionalidade predominante), religioso ou racial (ou cor da pele) aos seus habitantes. De todo modo, conforme já enfatizado, o significado de cada um daqueles termos não eram coincidentes entre todos os países obedecendo tais dimensões a respectivos fatores históricos, demográficos e políticos (c.f. MORNING, 2005).

Do conjunto de questionários disponibilizados no portal do Departamento de Estatísticas do ONU podemos ver que o quesito raça aparecia em um total de doze países independentes: Anguila, Bermudas, Brasil, Colômbia, Equador, Estados Unidos (EUA), Jamaica, Ilhas Salomão, Moçambique, Palau, Santa Lúcia e Zâmbia. Além destes, o quesito raça aparecia nos questionários censitários de cinco territórios ultramarinos dos EUA: Ilhas Guam; Ilhas Mariana do Norte; Ilhas Samoa; Ilhas Virgens e; Porto Rico.

Na maior parte dos casos o quesito raça aparecia conjuntamente a um quesito específico sobre o grupo étnico de pertencimento da pessoa. Tal realidade operava agregando-se à pergunta sobre a vinculação étnica auto-percebida qual o correspondente sentimento de pertencimento racial do respondente. Dessa maneira, no campo de opções de respostas, mesclavam-se variáveis de referência tipicamente étnica ou nacional com variáveis de referência tipicamente física (raça). No caso brasileiro, conformando uma situação única em todo o mundo, o quesito raça aparece concomitante, e posteriormente, ao termo cor. Já em Bermudas, EUA (e nos territórios das Ilhas Virgens e Porto Rico), e Ilhas Salomão o termo raça aparecia de forma exclusiva em um dos campos do questionário. Finalmente em Moçambique o termo raça vinha na frente no campo do questionário dedicado à pergunta, porém se fazendo acompanhar de uma correspondente indagação acerca da origem da pessoa que estava respondendo ao questionário. Outro dado importante é que dos países e territórios que incorporavam o quesito racial em

seus questionários censitários, em Guam, Mariana do Norte e Samoa (todos territórios dos EUA) e em Palau, o campo do questionário dedicado à resposta sobre a origem étnica / raça aparecia de forma aberta. Igualmente é digno de nota que o termo raça em quase todos os exemplos listados se fez presente em nações notadamente marcadas pela presença afrodescendente com a exceção das Ilhas Salomão onde a pergunta sobre a raça dos entrevistados remetia a um campo fechado de respostas de natureza predominantemente étnica. De todo modo, nesse último caso, também devemos levar em conta que na Oceania incide uma forte presença de pessoas de peles negras de origem não diretamente africana (Quadro 1).

Através do Quadro 2 podemos ver os países que apesar de não utilizarem a pergunta raça no interior de seus sistemas estatísticos censitários, acabavam incorporando indiretamente a variável mediante a indagação acerca da etnia dos indivíduos. Nesse caso, o descritivo passa a ser a presença de alguma opção de resposta, que além de grupos étnicos, culturais ou nacionais, igualmente tivesse apresentado aos entrevistados a possibilidade de alternativas que remetessem ou a ancestralidade referenciada nos continentes africano, asiático ou europeu – sendo óbvio que, dentro desse critério, a referência implícita é mais racial do que étnica, posta a simples inexistência de uma etnia africana (exceto a derivada da diáspora escravista em cada um dos países que adotaram o regime nas Américas), asiática ou européia (c.f. APPIAH, 1997) –; ou a tonalidade da pele (especialmente branca/caucasiana [*white/caucasian*] ou negra/africana [*black/african*]). Tomando por base este critério, por intermédio da Quadro 2, podemos ver que dez países podem ser listados: África do Sul, Belize, Canadá, Costa Rica, Guiana, Honduras, Suriname, Trinidad e Tobago, Grã-Bretanha e Zimbabwe.

Dessa forma, dos 121 levantamentos censitários listados pelas Nações Unidas (seja de países independentes, seja de territórios ultramarinos) e disponibilizados em seu portal, e somando-se aos mesmos os casos de Colômbia e Equador (cujos questionários censitários não foram incluídos no portal da Divisão de Estatísticas das Nações Unidas, mas que dispomos de fontes fidedignas da existência do quesito étnico-racial); podemos ver que atualmente em 27 países (22% do total de questionários censitários pesquisados) eram encontradas informações que poderiam levar a desagregação dos dados nacionais pelo quesito etnia/raça/aparência física/ancestralidade continental. Desse total, cinco nações ficavam na América do Sul; duas na América do Norte; dez na América Central e Caribe, perfazendo, assim, um total de 17 casos em todo o Hemisfério. A Oceania (aqui evidentemente acrescida pelos territórios ultramarino dos EUA)

Quadro 1.
PAÍSES QUE INCORPORAM A VARIÁVEL RACIAL EM SEUS QUESTIONÁRIOS CENSITÁRIOS DE FORMA DIRETA

País	*Ano Censitário*	*Como era feita a pergunta sobre a variável étnico-racial? (*)*	*Opções de Resposta*
Anguila	2001	Qual grupo étnico racial pertence?	African, Negro, Black / Amerindian, Carib / East Indian / Caucasian, White / Chinese, Oriental / Syrian, Lebanese / Mixed / Others – specify / NS
Bermudas	2000	Qual grupo racial você pertence?	Black / Black and White / Black and Other / White / White and Other / Asian / Other Race / NS
Brasil	2000	A sua cor ou raça é?	Branca / Preta / Amarela / Parda / Indígena
Colômbia	2005	De acordo com sua cultura, povo ou traços físicos você se considera?	Indígena? (¿A cuál pueblo pertenece?) / Rom (Li)? / Raizal del Archipiélago de San Andrés y Providencia? / Negro (a), mulato (a) o afrodescendiente? / 5. Ninguno de los anteriores
Ecuador	2001	Como se considera?	Indígena (A qué nacionalidad indígena o pueblo indígena pertenece?), / Negro (Afro-ecuatoriano) /. Mestizo / Mulato / Blanco,/ Otro
EUA	2000	Essa pessoa é espanhola ou latina? / Qual sua raça pessoal? (uma ou mais raças de acordo com o modo da pessoa se considerar) (perguntas 5 e 6 do questionário)	If Yes (Mexican, Mexican-American, Chicano / Puerto Rican / Cuban / Other Spanish, Hispanic / Latino (print group) / / White / Black, Afro-American or Negro / American Indian or Alaska Native [print name of enrolled or principal tribe] / Asian Indian/ Chinese / Filipino / Samoan / Other Pacific Island [print race] / Vietnamese / Other Asian [print race] / Some other race [print race]
Guam (Terr. EUA)	2000	Qual sua origem étnica ou raça?	Campo aberto de respostas contendo exemplos de origem nacional, raça/cor e étnica
Ilhas Virgens (Terr. EUA)	2000	Qual sua raça pessoal? (uma ou mais raças de acordo com o modo da pessoa se considerar)	White / Black, Afro-American or Negro / American Indian or Alaska Native (print name of enrolled or the principal tribe)
Jamaica	2001	A qual raça ou grupo étnico você diria que pertence?	Black / Chinese / Mixed / East Indian / White / Other / NS
Ilhas Mariana do Norte (Terr. EUA)	2000	Qual sua origem étnica ou raça?	Campo aberto de respostas contendo exemplos de origem nacional, raça/cor e étnica
Ilhas Salomão	1999	Qual raça você pertence?	Melanesian / Polynesian / Micronesian / Chinese / European / Mixed / Other
Moçambique	1997	Qual sua raça, origem?	Negra / Mista / Branca / Indiana / Paquistanesa / Outra
Palau	2000	Qual sua origem étnica ou raça?	Campo aberto de respostas
Porto Rico (Terr. EUA)	2000	Qual sua raça (marque uma ou mais raças para indicar o que você se considera ser)	White / Black, Afro-American or Negro / American Indian or Alaska Native (print name of enrolled or the principal tribe) / Asian Indian / Chinese / Filipino / Japanese / Korean / Vietnamese / Other Asian (print race) / Native Hawaiian / Guamanian or Chamororro / Samoan / Other Pacific Island (print race) / Other Race (print race)
Samoa (Terr. EUA)	2000	Qual sua origem étnica ou raça?	Campo aberto de respostas contendo exemplos de origem nacional, raça/cor e étnica
Santa Lúcia	2001	A qual grupo étnico, racial ou nacional você acha que pertence?	Afro descendant, Negro, Black / Indigenous People (Amerindian, Carib) / East Indian / Chinese / Portuguese / Syrian, Lebanese / White, Caucasian / Mixed / Other – specify / NS
Zâmbia	2000	Etnicidade. Se zâmbio assinale o grupo étnico (em aberto), se não marque o grupo racial principal	For Zambian opened options / Racial group (African/ American / Asian / European / Other

(*) Tradução livre dos questionários censitários oficiais nas respectivas línguas locais.
Fonte: UNITED... [199-?]; PETRUCELLI (2007); REPUBLICA DEL ECUADOR (2005, 2006); COLÔMBIA (2006).

Quadro 2.
PAÍSES QUE INCORPORAM A VARIÁVEL RAÇA EM SEUS QUESTIONÁRIOS CENSITÁRIOS DE FORMA INDIRETA

País	*Ano Censitário*	*Como era feita a pergunta sobre a variável étnico-racial? (*)*	*Opções de Resposta nas Línguas Locais*
África do Sul	2001	Como (a pessoa) se definiria em termos dos grupos populacionais	Black African / Coloured / Indian or Asian / White/ Others – specify
Belize	2000	Qual grupo étnico você pertence?	Black, African / Caucasian, White / Chinese / Creole / East Indian / Garifuna / Maya Ketchi / Maya Mopan / Maya Yucatec / Mennonite / Mestizo / Spanish / Other – specify / NS
Canadá	2001	Essa pessoa é aborígine, ou seja, indígena norte-americano, métis ou inuit (esquimó)?/ Essa pessoa é? (perguntas 18 e 19 do questionário)	North American Indian / Métis / Inuit (Eskimo) / / White / Chinese / South Asian / Black / Filipino / Latin American / Southeast Asian / Arab / West Asian / Japanese / Korean / Other – specify
Costa Rica	2000	Pertence a cultura?	Indigena / Afrocostarricensse o negra / China / Ninguna de las anteriores
Guiana	2002	Qual grupo étnico você pertence?	African, Negro, Black / Amerindian / East Indian / Chinese / Mixed / Portuguese / Syrian, Lebanese / White / NS – No stated/ Others – specify
Honduras	2000	A qual grupo populacional pertence?	Garífuna / Negro Inglés / Tolupan / Pech (Paya) / Misquita / Lenca / Tawohka (Sumo) / Chorti / Otro
Suriname	2003	A qual grupo populacional essa pessoa pertence de acordo com ela mesma?	Indigenous, Amerindian / Maroon, Bushnegro / Creole / Hindostani / Javanese/ Chinese / Caucasian, White / Mixed / Other / Don't know, no answer
Trinidad & Tobago	2000	A qual grupo étnico pertence?	African / Indian / Chinese / Syrian, Lebanese / Caucasian / Mixed / Other Ethnic Group / NS
Grã-Bretanha	2001	Qual seu grupo étnico?	A) White (British / Irish / Any Other White Background [opened options]) / B) Mixed (White and Black Caribbean / White and Black African / White and Asian / Any Other Mixed Background [opened options]) / C) Asian or Asian British (Indian / Bangladeshi / Pakistan / Any Other Asian Background [opened options]) / D) Black or Black British (Caribbean / African / Any Other Black Background [opened options]) / Chinese or other ethnic group (Chinese / Any Other [opened options})
Zimbabwe	2002	Qual (o nome) da origem étnica?	African / European / Asiatic / Mixed Race / Other

(*) Tradução livre dos questionários censitários oficiais nas respectivas línguas locais
Fonte: UNITED... [199-?]; PETRUCELLI (2007).

concentrava cinco casos. Finalmente, a África contribuía com quatro nações (no caso dos países africanos vale uma menção especial ao fato de que na maioria dos casos a variável mais comumente mencionada vinha a ser a dos grupos étnicos de pertencimento dos indivíduos) e a Europa com uma nação.

Outra questão relevante é a computação de quantos questionários censitários aparecia a possibilidade de identificação de identidades intermediárias entre os grupos étnico-raciais principais, sem mesclá-los no interior dos grupos

principais (tal como seria o caso dos países onde, por exemplo, negros de diferentes tonalidades de pele são agregados em uma alternativa comum no interior do questionário censitário). Esse tema é bastante conhecido em nosso país apontando hipoteticamente para um tipo de renúncia por parte da população local para com as polarizações em termos raciais (no nosso caso, brancos e negros), pelo contrário constituindo-se uma zona de especial valorização do mestiço. Não vamos entrar no mérito dessa questão por ora, deixando para tratá-la mais adiante.

Para que possamos analisar melhor o caso vamos por de lado os sistemas censitários nacionais que permitem ao entrevistado responder ao quesito de forma aberta ou contendo a expressa expressão "outros especifique". Não obstante, Destarte, encontramos onze países independentes que adotavam termos intermediários. Assim, além de nosso país (onde o mestiço seria enquadrável na categoria parda) encontramos referência aos tipos intermediários nos sistemas censitários de: África do Sul (*coloureds*); Equador (mulatos); EUA (e conjunto de cinco territórios ultramarinos, com a possibilidade de identificação de uma pessoa a mais de um grupo racial); Grã-Bretanha (possibilidade de identificação de uma pessoa a mais de um grupo racial); Guiana (*mixed*); Ilhas Salomão (*mixed*); Jamaica (*mixed*); Moçambique (mista); Santa Lúcia (*mixed*) e; Trinidad & Tobago (*mixed*). Sem sombra de dúvida o país onde a abertura para essa possibilidade mais causou sensação foram os EUA, que desde o censo 2000, ampliou a possibilidade de respostas por parte dos entrevistados para mais de um tipo de pertencimento de ordem racial. Não obstante, de acordo com aquele levantamento apenas 2,5% do total de norte-americanos declararam-se como identificados simultaneamente com mais de um grupo racial (para além dos latinos que se auto-declararam brancos) (GIBSON; JUNG, 2002). Em tempo, no Brasil, de acordo com o último recenseamento em 2000, a proporção numérica entre pessoas de cor/raça auto-declaradas pretas e pardas era, correspondentemente, de aproximadamente de um para cada seis indivíduos.

História da variável racial e étnica nos censos brasileiros

A primeira vez que a variável raça foi listada nos levantamentos realizados em todo o Brasil, foi quando do primeiro recensamento geral de 1872. Esse levantamento pode ser considerado o primeiro recenseamento dito moderno a ser realizado no país. Tendo sido uma pesquisa realizada em um momento de transição

do modelo escravocrata para um modelo capitalista, na publicação impressa desse levantamento, podemos encontrar diversos indicadores sociais desagregados entre homens livres e escravizados (contingente numérico total, condição civil, escolaridade, religião, ocupação entre outras variáveis). Além da condição civil dos habitantes registrou-se neste recenseamento da raça da população classificada nos seguintes categorias: Brancos, Pretos, Pardos e Caboclos.

No recenseamento seguinte, em 1890 já sob a égide da República, a variável raça teve a sua classificação alterada com a categoria Parda tendo sido substituída pela de Mestiço. Como traço negativo desse Censo podemos mencionar o fato de inexistirem na publicação em seu formato impresso, informações sociais dos grupos raciais (ocupação, escolaridade etc.), ficando as informações disponibilizadas restritas ao aspecto da contagem populacional.

> Nos censos de 1900 e 1920, a variável raça não foi coletada. Nesse último levantamento a exclusão do quesito foi explicada do seguinte modo: *(a) supressão do quesito relativo à cor explica-se pelo fato das respostas ocultarem em grande parte a verdade, especialmente quanto aos mestiços, muito numerosos em quase todos os estados do Brasil e, de ordinário, os mais refratários a declarações inerentes à cor originária da raça que pertencem* (RECENSEAMENTO..., 1920 *apud*, REGUEIRA, 2004, p. 67).

Assim, após o ano de 1890, o quesito étnico-racial somente voltaria a aparecer nos sistemas censitários brasileiros no ano de 1940, cinqüenta anos depois.

O recenseamento de 1940 é marcado pelo surgimento do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, fundado em 1938, sendo considerado de excelente qualidade para os padrões da época. Vale salientar que esse mesmo levantamento, passou a averiguar, não mais a raça, mas, a cor das pessoas. Todavia, ainda operando com antigas terminologias, prosseguiu trabalhando com as categorias Branca, Preta e Amarela (incluída devido ao aumento da imigração), e identificou como Pardos todos os casos que não se adequassem as categorias anteriores ou os que não responderam ao quesito. O censo de 1950 manteve a classificação do censo anterior, sendo que a categoria Parda voltou a aparecer no questionário como um item específico, no caso expressamente designando todos aqueles que se identificavam enquanto mestiços (mulato, cafuzo, mameluco, etc.; e todos os indivíduos pertencentes a grupos indígenas) (PINTO, 1996; PIZA; ROSENBERG, 1998).

O recenseamento de 1960 também coletou a variável cor. Apesar de apresentar vários problemas técnicos ocorridos na época, que dificultam em muito a sua utilização nos dias de hoje, aquele levantamento introduziu várias

modificações importantes em termos metodológicos e tecnológicos. Nessa última dimensão, naquele ano foi quando ocorreu o primeiro recenseamento brasileiro a ser processado eletronicamente. Por esse motivo, a partir desse levantamento as informações sociais investigadas podem ser resgatadas também em seu formato de microdados e não mais somente em publicações impressas tal como se dá com os censos realizados entre 1872 e 1950. No plano metodológico, a partir desse levantamento introduziu-se de forma definitiva a informação acerca dos rendimentos pessoais dos entrevistados (c.f. OLIVEIRA, 2003). Em 1960, ocorreu também o primeiro recenseamento a se utilizar uma amostra de 25% do total dos domicílios. Com essa inovação se tornou factível modo a expansão do número de questões presentes no corpo do questionário. Por outro lado, a partir desse momento ocorreu um retrocesso na investigação da variável cor (que, de resto, manteve as categorias anteriores Branca, Preta e Amarela e Parda) já que esta passou a ser investigada somente nos domicílios da amostra deixando de cobrir todo o universo entrevistado. Na verdade esse limite perdurará até os dias atuais.

No censo de 1970 mais uma vez não foi investigado o quesito cor. Após um conjunto de debates ocorridos no interior do comitê assessor do levantamento censitário daquele ano optou-se pela não inclusão da variável:

> A classificação de cor na sociedade brasileira, por força da miscigenação, torna-se difícil, mesmo para o etnólogo ou antropólogo. A exata classificação dependeria de exames morfológicos que o leigo não poderia proceder. Até mesmo com relação aos amarelos, é difícil caracterizar o indivíduo como amarelo apenas em função de certos traços morfológicos, os quais permanecem até a 3ª e 4ª gerações, mesmo quando há cruzamentos. Com relação ao branco, preto e pardo a dificuldade é ainda maior, pois o julgamento do pesquisador está relacionado com a 'cultura' regional. Possivelmente o indivíduo considerado como pardo no Rio Grande do Sul, seria considerado branco na Bahia. Considero as informações sobre cor muito deficiente. A sua exclusão poderia provocar alguns protestos de sociólogos. Talvez, convenha correr o risco de ser mais realista (REGUEIRA, 2004, p. 79).

De todo modo, vale salientar que o contexto político vigente na época, em plena ditadura militar, contribuiu para a exclusão dessa variável no interior do questionário censitário, seja por ter perseguido e cassado as principais lideranças do movimento negro e pesquisadores críticos de realidade racial brasileira no interior de nossas Universidades (Guerreiro Ramos, Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso, Octávio Ianni), seja por ter contribuído para o reforço do mito da democracia racial, já elevada naqueles idos a uma ideologia de Estado.

A variável cor retorna ao recenseamento no ano de 1980 seguindo os padrões da década de 1960 (alternativas de respostas, auto-classificação da cor e presença do quesito em uma amostra de 25% do total de domicílios). Nesse caso é importante mencionar a importância do movimento negro e de pesquisadores do tema, que dentro de um contexto de redemocratização do país, lograram o retorno do quesito cor no questionário censitário. A última alteração na variável cor nos recenseamentos brasileiros ocorreu em 1991 com a inclusão da categoria Indígena dentro das opções de resposta. Com essa inclusão, igualmente ocorreu uma mudança na própria pergunta listada no interior do questionário, passando-se a ser perguntada, após a cor, qual a raça dos entrevistados. Essa inclusão não deixa de ser interessante uma vez que a tradição dos sistemas censitários de todo o mundo consiste na identificação dos indígenas, antes que um grupo racial, enquanto um contingente étnico. Vale, finalmente, mencionar que a partir deste recenseamento igualmente ocorreu a redução da amostra para 10% dos domicílios (relembrando que a variável cor faz parte desse questionário específico).

Essas metodologias vieram sendo reproduzidas desde então, inclusive no último recenseamento feito em nosso país no ano 2000. Portanto, atualmente, a investigação da variável cor ou raça se dá através do sistema de auto-classificação, questionando-se aos entrevistados a sua identificação ("*a sua cor ou raça é?*") com as seguintes categorias e respectiva seqüência: Branca, Preta, Amarela, Parda, e Indígena.

Quadro 3.
DESCRIÇÃO SINTÉTICA DA VARIÁVEL COR OU RAÇA NOS CENSOS BRASILEIROS – 1872 – 2000

Ano censitário	***1872***	***1890***	***1900***	***1920***	***1940***	***1950***	***1960***	***1970***	***1980***	***1991***	***2000***
Variável étnico-racial presente? (sim ou não)	Sim	Sim	Não	Não	Sim	Sim	Sim	Não	Sim	Sim	Sim
Variável indagada	Raça	Raça	-	-	Cor	Cor	Cor	-	Cor	Cor ou Raça	Cor ou Raça
Tipos classificatórios (seguindo seqüência dos questionários censitários)	Branco, Pardo; Preto e Caboclo	Branco, Preto, Caboclo e Mestiço	-	-	Branco, Preto, e Amarelo (Pardo para não resposta)	Branco, Preto, Amarelo e Pardo	Branco, Preto, Amarelo e Pardo	-	Branco, Preto, Amarelo e Pardo	Branco, Preto, Amarelo, Pardo e Indígena	Branco, Preto, Amarelo, Pardo e Indígena

No Gráfico 1, podemos acompanhar a evolução dos grupos de cor ou raça no Brasil ao longo do período 1940 e 2000. Através da imagem podemos ver que a proporção de pardos no seio da população brasileira passou de 21,2%, em 1940, para 38,4%, em 2000. Assim, este contingente foi o que mais cresceu neste lapso de tempo, a uma média de 2,7% ao ano. Já os pretos, no mesmo período,

apresentaram, em termos absolutos, um crescimento pronunciadamente mais modesto tendo evoluído populacionalmente em média 0,94% ao ano, o que corresponde a 34,8% do crescimento populacional dos pardos e 44,7% do crescimento populacional dos brancos. Por este motivo, a presença relativa dos pretos na população brasileira declinou progressivamente entre 1940 e 1991 (de 14,6% para 4,9%), somente voltando a apresentar um pequeno aumento relativo no ano 2000 (quando passou para 6,2% da população brasileira) (c.f. PAIXÃO, 2005).

	1940	1950	1960	1970	1980	1991	2000
BRANCA	26.171.778	32.027.661	42.838.639		64.540.490	75.705.080	91.298.042
PRETA	6.035.869	5.692.657	6.116.848		7.046.902	7.335.130	10.554.336
PARDA	8.744.365	13.786.642	20.706.431		46.233.466	62.315.804	65.318.092
PRETO & PARDO	14.780.234	19.479.299	26.823.279		53.280.368	69.650.935	75.872.428
AMARELA	242.320	329.082	482.848		672.251	630.652	761.583
INDÍGENA						294.131	734.127
IGNORADO	41.983	108.255	46.604		517.897	534.878	1.206.675
TOTAL	41.236.315	51.944.397	70.191.370	95.305.000	119.011.006	146.815.675	169.872.856

Fonte: Censos Demográficos/IBGE dos respectivos anos (1980 a 2000, microdados). A variável raça/cor da população não foi incluída no questionário do Censo de 1970. Nos Censos de 1940 a 1980 a população indígena estava incluída em pardos

Além das pesquisas censitárias, podemos encontrar a variável raça/cor em algumas pesquisas amostrais realizadas pelo próprio IBGE, em levantamentos específicos produzidos por outros órgãos de governo e em cadastros administrativos.

No que tange aos levantamentos do IBGE, a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) investigou pela primeira vez a variável cor, em um suplemento do questionário principal, nove anos após a sua criação (que se deu em 1967), em 1976. Nesse ano, além da questão fechada com as usuais categorias Branca, Preta, Amarela e Parda, foi feita uma outra pergunta adicional, aberta (ou seja de declaração livre), sobre a cor dos indivíduos. Depois dessa data, o quesito raça/cor ira aparecer em alguns suplementos ou sub-amostras da PNAD dos seis primeiros anos da década de 1980 (mais precisamente, 1982, 1984, 1985 [investigando informações sociais somente de mulheres de 15 anos ou mais de idade e para crianças e jovens entre 0 e 17 anos de idade que não viviam em companhia da mãe] e 1986) para ser finalmente incorporado no corpo básico do questionário de forma definitiva no ano de 1987.

Outra importante pesquisa amostral do IBGE que possui a variável cor é a Pesquisa Mensal de Empregos (PME). Desde 2001, com a introdução da nova metodologia, a PME passou captar a informação de "cor ou raça" para as principais regiões metropolitanas do país. Vale mencionar que, em julho 1998, a PME incluiu um suplemento temático que tinha por objetivo dar subsídios para os trabalhos da comissão do Censo 2000. Nesse suplemento, além da tradicional pergunta de "raça/cor", categorizada em 5 grupos, essa PME igualmente levantou de forma espontânea a auto-classificação da cor dos entrevistados, nos mesmos moldes do que ocorreu na PNAD 1976.

Ainda dentro das pesquisas realizadas pelo IBGE deve ser ressaltada a existência da variável raça/cor nas bases de dados da Pesquisa dos Orçamentos Familiares (Pof) (1988, 1996-1997, 2002-2003), no Estudo da Economia Informal Urbana (1997 e 2003) e da Pesquisa dos Padrões de Vida (PPV), que foi a campo em 1995-1996.

Para além das bases do IBGE, o Estado brasileiro, através de outros Ministérios igualmente vem sendo produtor de outras fontes de dados estatísticos sobre a população brasileira desagregada pela variável cor ou raça. Nas bases de dados do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, do Ministério da Educação (Inep/Mec) ocorreu uma progressiva incorporação da variável raça/cor nos levantamentos realizados por aquele órgão. Assim, desde sua efetiva expansão no plano nacional, em 1995, o Saeb passou a incorporar esse quesito nos questionários socioeconômicos dos alunos permitindo identificá-los por sua raça/cor (no caso dos professores e diretores a pergunta aparece a partir de 1999). Igualmente o Exame Nacional do Ensino Médio (Enem), desde sua primeira versão em 1998, listou o quesito em seu questionário socioeconômico. Também no antigo Provão, atual Exame Nacional de Desempenho Docente (Enade), essas informações são existentes em todas as suas versões anuais desde 1997. Finalmente, desde o ano de 2005, o Inep/Mec incorporou a variável no Censo Escolar, realizado anualmente. O maior problema das bases de dados do Mec vem a ser a ausência de uma política definida por parte desse órgão de divulgação de suas bases de dados.

Nos registros administrativos, os principais cadastros administrativos existentes hoje no Brasil que contêm a variável raça/cor vêm a ser os gerados pelo Datasus, especialmente o Sistema de Informação de Mortalidade (Sim), baseado no preenchimento da Declaração de Óbito, o Sistema de Informações de Nascidos Vivos (Sinasc), baseado no preenchimento da Declaração de Nascidos Vivos e o Sistema Nacional de Agravos Notificados (Sinan) declarado no preenchimento

dos registros médicos de doenças de notificação obrigatória. Em todos aqueles registros a variável cor ou raça passou a ser incluída no ano de 1996. Especificamente quanto ao SIM, organizado nacionalmente desde 1979, apesar da ausência de preenchimento do quesito cor ou raça ter diminuído ao longo dos anos tendo chegado, a existência da informação, a cerca de 85% do total de registros de óbitos em 2003, os problemas de sub-notificação dos eventos vitais para a população brasileira como um todo acaba afetando negativamente, e por razões óbvias, a qualidade da informação gerada pelo sistema Datasus. Na verdade, pelo mesmo motivo, esse problema igualmente ocorre com os outros dois registros organizados pelo Datasus: Sinasc e Sinan.

Outro cadastro administrativo existente no Brasil que contém a variável cor ou raça vem a ser os dados do Relatório Anual de Análises Setoriais / Cadastro de Empregados e Desempregados (Rais/Caged), ambos gerados pelo Ministério do Trabalho. Estas bases são fundamentadas nos números do Programa de Integração Social / Programa de Formação do Patrimônio do Servidor Público (Pis/Pasep) dos trabalhadores brasileiros. De todo modo, infelizmente, por motivos de inconsistência no preenchimento das informações ainda hoje o Ministério do Trabalho não divulgou as informações contendo os dados sobre a cor ou raça dos trabalhadores presentes nas duas bases de dados para o grande público. Finalmente, no âmbito do Sistema Integrado de Administração de Pessoal (Siape), vinculado à Secretaria de Recursos Humanos do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão vem sendo coletada, desde 2002, informações acerca do perfil de cor e raça e gênero do funcionalismo público federal de natureza civil (c.f. OSÓRIO, 2003b).

Em termos de pesquisas oficiais levadas a cabo pelos governos estaduais, a principal pesquisa realizada contendo a variável cor ou raça vem a ser a Pesquisa das Condições de Vida (PCV), realizada quadrienalmente nos Municípios do Estado de São Paulo desde o ano de 1990.

Em um período relativamente recente, importantes pesquisas sobre a percepção da população sobre a realidade racial brasileira foram realizadas por entidades de pesquisas não oficiais. Entre outras, destacamos as pesquisa *Racismo Cordial* (1995), do Datafolha e a pesquisa *Discriminação Racial e Preconceito de Cor no Brasil*, realizada pela Fundação Perseu Abramo, respectivamente realizadas nos anos de 1995 e 2003. Vale salientar que essas pesquisas são coerentes umas com as outras, possuindo o mesmo desenho amostral e diversos itens em ambos os questionários em comum. No plano de indicadores na área da saúde, que contêm a variável raça/cor, os principais estudos realizados foram a Pesquisa Nacional de

Demografia e Saúde, desenvolvida pela Sociedade Civil de Bem-Estar no Brasil (Benfam) em 1996 e a Pesquisa Nacional de Comportamento Sexual e Reprodutivo, desenvolvida pelo Centro Brasileiro de Pesquisa (Cebrap), em parceria com o Ministério da Saúde, nos anos de 1999 e 2006. No campo do mercado de trabalho o levantamento mais relevante é o desenvolvido pelo Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Sócio-Econômicos (Dieese), em metodologia desenvolvida juntamente com a Fundação Seade, e em parceria com órgãos estaduais de seis Estados (Pernambuco, Salvador, Belo Horizonte, São Paulo, Porto Alegre e Brasília), aplica a Pesquisa de Emprego e Desemprego. Nesse caso, vale salientar a existência da variável raça/cor em todos os levantamentos realizados, muito embora o Dieese não favoreça o acesso às suas bases de dados, limitando-se a divulgar os dados já consolidados.

O modelo brasileiro de relações raciais e o quesito cor ou raça

Para além dos seus aspectos mais estritamente demográficos (tamanho da população e sua evolução ao longo do tempo), os censos e pesquisas amostrais sobre a população brasileira foram bastante utilizadas nos últimos anos como prova empírica da existência das assimetrias raciais no Brasil. Dentre outros, destacamos os estudos sobre a pobreza e indigência (HENRIQUES, 2001); o mercado de trabalho (OLIVEIRA; PORCARO; COSTA [1983]; BATISTA; GALVÃO, 1992; LIMA, 1994; SOARES, 2000; CASTRO; BARRETO, 1998; TELLES, 1990, 2003; DEPARTAMENTO..., 1999; MARTINS, R. 2003a e 2003b); indicadores educacionais (ROSENBERG, 1991; BARCELOS, 1992, BELTRÃO; TEIXEIRA, 2004); padrões de nupcialidade (BERQUÓ, 1987, SCALON, 1992, PETRUCCELLI, 1999); as razões de mortalidade dos grupos raciais (BATISTA *et al.*, 2005); mortalidade infantil (CUNHA, 1998); mortalidade materna (MARTINS, 2004); desigualdades de raça e gênero (BAIRROS, 1991); Índice de Desenvolvimento Humano (PAIXÃO, 2003a); esperança de vida (WOOD; CARVALHO, 1994, PAIXÃO *et al.*, 2004); trabalho infantil (PAIXÃO, 2003b); questão agrária (PAIXÃO, 2005b); penalização (ADORNO, 1995); vitimização e letalidade da ação policial (CANO, 2000); ações judiciais em relação às práticas de racismo (GUIMARÃES, 1998); mobilidade social (OSÓRIO, 2003a).

Por outro lado, abstraindo-se por razões de baixa densidade amostral os amarelos e os indígenas, se destaca o fato destes estudos em geral agregarem em duas polaridades os grupos de cor ou raça em nosso país, de um lado analisando os indicadores apresentados pelos auto-declarados brancos, e de outro os dados que ilustram a realidade dos auto-declarados pretos e pardos, ambos enquadrados dentro da rubrica, negros, população afrobrasileira ou população afrodescendente.

Apesar daquelas contribuições terem trazidos inequívocas conclusões acerca do estágio das assimetrias raciais em nosso país (presentes para todos os indicadores sociais que são mobilizados e invariavelmente encontráveis em todo o país e correspondentes a sub-unidades nacionais), ainda assim persistem objeções e lacunas no que tange ao grau de precisão dos indicadores demográfico sobre a raça/cor da população brasileira, seja no plano da mera contagem populacional, seja em termos de suas derivações em termos dos indicadores que versam sobre a qualidade de vida. Via de regra, essas questões guardam suas raízes no próprio modelo brasileiro de relações raciais que, adotando a terminologia tipo ideal de Oracy Nogueira (1985). Podemos identificar como preconceito racial de marca. Assim, hipoteticamente criando um espaço social específico para o mestiço – e suas distintas intensidades de marcas raciais –, em nossa sociedade incidiriam dinamismos próprios para as próprias relações raciais em termos da produção das identidades e do modo pelo qual, no interior dos sistemas estatísticos que versam sobre aspectos socioeconômicos, as distintas respostas seriam dadas e mensuradas.

Assim, ao longo da presente seção vamos nos debruçar sobre três destas controvérsias, buscando entender seu núcleo essencial, bem como vislumbrando alternativas hipotéticas de respostas.

Sobre a profusão das cores dos brasileiros

A primeira questão que iremos nos debruçar tange à própria realidade da mestiçagem em nossa sociedade que criaria uma ampla gama de terminologias de auto-identificação, tornando nossa realidade sócio-racial infactível de ser estudada desde seus parâmetros polares básicos: brancos e negros. Um das primeiras pesquisas acadêmicas realizada no Brasil preocupada com o levantamento dos diversos termos classificatórios raciais ou de cor foi feita por Donald Pierson (1971), já nos anos 1930, e pela equipe de pesquisadores norte-americanos, coordenados por Charles Wagley (1952), nos anos de 1950 e 1951, em quatro regiões rurais de nosso país (três delas localizadas na Bahia e uma localizada no Pará). E, ambos os casos

foram levantados diversos tipos de terminologias para os distintos tipos físicos, operando em uma ampla gama de contextos situacionais, sugerindo uma quase impossibilidade de conformação de sistemas classificatórios censitários rígidos.

Bem mais adiante, já nos anos 1970, A PNAD/IBGE de 1976, também faria um levantamento sobre os termos classificatórios de raça/cor usados no Brasil. Este estudo foi incluído no suplemento da amostra principal, tendo entrevistado cerca de 15,8 mil domicílios (c.f. OLIVEIRA *et al.*, [1983]). Assim, além das variáveis pré-codificadas já mencionadas (Branco, Preto, Amarelo e Pardo), esta pesquisa também deixou em aberta a pergunta sobre a raça/cor dos indivíduos. Naquele levantamento foram coletados cerca de 135 termos classificatórios a este respeito (VALLE SILVA, 1988). Nos anos 1990, o instituto de pesquisa Datafolha, no seu estudo intitulado *Racismo Cordial*, entrevistaria 5.081 pessoas no primeiro semestre de 1995. Esta pesquisa coletou um número menor de variedades de tipos classificatórios, basicamente onze no total, muito embora não tenham sido divulgadas quantas cores estiveram contidas no 1% da amostra enquadradas dentro da rubrica *outras*. Finalmente, em julho de 1998, um suplemento da PME/IBGE, realizou uma nova pesquisa nas seis regiões metropolitanas cobertas pela pesquisa. Este estudo entrevistou cerca de 90 mil pessoas. O fito deste levantamento foi o aprimoramento das formas de classificação racial da população brasileira tendo em vista o que seria o futuro censo de 2000. A novidade desta vez foi à inclusão de uma pergunta remetendo à origem étnica e racial dos entrevistados. Esta pesquisa terminou coletando 143 denominações distintas. No que tange à origem racial das pessoas, a ampla maioria, 86,6%, respondeu no questionário fechado como sendo a sua origem brasileira, sendo que apenas 2,1% das pessoas disseram ser de descendência africana. No questionário aberto, a origem brasileira foi citada por 67,81% dos entrevistados e a ascendência africana foi apontada por somente 1,4% dos entrevistados. Estes e outros resultados desta pesquisa levaram aos técnicos do IBGE a manterem, no censo 2000, o sistema de classificação racial como vinha sendo feito até então, ou seja, respostas fechadas contendo cinco opções de resposta de auto-identificação de cor/raça (Branca, Preta, Parda, Amarela e Indígena) (c.f. SCHWARTZMAN, 1999; PETRUCCELLI, 2002).

Apesar destas evidências, o fato é que da análise das respostas abertas aos entrevistadores, se revelou que existe uma certa coerência entre às mesmas com as respostas de opções restritas usualmente empregadas. Assim, Valle Silva (1988, p. 146) comentando os resultados da PNAD/IBGE, de 1976, apontaria que

> 95% das respostas estão concentradas em apenas sete designações de cor diferentes, sendo que quatro delas são comuns às usadas no quesito fechado

('classificação de cor'), ou seja: Branca, Preta, Amarela ou Parda. As outras três categorias são as designações Clara, Morena Clara e Morena, esta última recebendo cerca de 1/3 do total de respostas dadas.

Petruccelli (2002), analisando de forma mais detida as 143 denominações de cor levantadas pela PME/IBGE de julho de 1998, também verificou que sete categorias (Branca, Morena, Parda, Preta, Negra, Morena Clara e Amarela) respondiam por 97% das respostas e as 10 primeiras (além das sete denominações mencionadas, também, Mulata, Clara e Morena Escura), alcançavam quase 99% do total de respostas. Destarte, a pletora de descritivos que serviria para designar racialmente as pessoas no Brasil se resumiria a menos de uma dezena de termos (sem desmerecer o fato de que mesmo assim são muitos de acordo com padrões internacionais); sendo os demais agregados em cerca de 1% das respostas.[1] Deste modo, parece ter sido alcançado um determinado ponto de consenso de que, com toda a imprecisão contida nos sistemas oficiais de classificação de cor ou racial no Brasil, as categorias existentes refletem de forma aproximada a composição de cor ou racial auto-percebida da população de nosso país.

Finalmente essa questão também diz respeito às variações regionais existentes no Brasil acerca dos modos de percepção das cores ou raças das distintas pessoas. Assim, realmente temos de concordar que uma pessoa branca, parda ou preta podem ser entendidas de maneira bastante distintas em cidades como Salvador, São Luís, Florianópolis ou Curitiba. Assim, seja por auto, seja por hetero-classificação, uma pessoa considerada branca nas duas primeiras cidades, poderá ser vista como parda, ou mesmo preta, nas duas últimas. No plano da produção dos indicadores sociais sobre o tema, uma vez que mesmas pessoas poderiam ser enquadradas de forma diferente em distintos pontos do território, realmente tal questão não deixar de ser encarado enquanto um problema para a qualidade dos dados gerados no cenário nacional. De todo modo, podemos vislumbrar duas possibilidades de respostas àquelas objeções.

Em primeiro lugar, o fato é que os sistemas classificatórios de cor ou raça são antes sociais que biológicos. Ou seja, formas distintas de enquadramento de um determinado indivíduo naqueles termos não são sinônimo de que as mesmas inexistam, antes incidindo desde formas social, cultural e historicamente determinadas. Assim, independentemente da maneira pela qual cada região do país opere no sentido da classificação da cor ou raça de seus habitantes, o fato é que as mesmas existem. Em segundo lugar, o reconhecimento das efetivas discrepâncias regionais no plano dos sistemas classificatórios não se desdobra em

alguma eventual incoerência em termos dos resultados socioeconômicos obtidos. Em suma, balizados na literatura dedicada ao tema vemos que em todas as regiões do país aqueles que se auto-identificam como pretos, pardos e indígenas apresentam indicadores daquela categoria nitidamente inferiores aos que se auto-identificam como brancos.

O caráter ambíguo dos termos "moreno" e "pardo"

O segundo eixo de debates sobre os sistemas brasileiros de coleta da variável cor ou raça reside na ampla parcela dos brasileiros que se autodenominam morenos (incluindo os gradientes cromáticos do moreno) e pardos.

Em relação aos morenos, cabe salientar que os resultados da PME/IBGE, de julho de 1998, mostraram que, entre os auto-declarados morenos no questionário em aberto, diante do questionário induzido, 77% se reclassificaram enquanto pardos, 14% enquanto brancos e 6% enquanto pretos (PETRUCCELLI, 2002). Este resultado é, de algum modo, convergente com os resultado obtidos por Valle Silva (1996), que analisando os dados da PNAD/1976, já verificara que entre os que se auto-classificavam enquanto morenos no questionário aberto, quando respondendo ao campo fechado, 67% se reclassificaram como pardos, 22% como brancos e 8% como pretos. É importante igualmente salientar que pelo fato de ter operado com uma base de dados que cobria todo o território nacional (ao contrário de Petruccelli, que baseado na PME, analisou somente as respostas de populações de 6 regiões metropolitanas) Valle Silva pôde encontrar importantes diferenciações regionais nestas formas de auto-classificação nos campos abertos e fechados do questionário. Assim, a maior afinidade entre as categorias morena e parda foi encontrada no Rio de Janeiro, no Nordeste e; no Centro-Oeste. Já em São Paulo e na região Sul os morenos, em sua maioria, se reclassificaram enquanto brancos. Não obstante, os resultados encontrados em ambas as pesquisas (PNAD/1976 e PME/1998) mostraram que com todas as imprecisões, a cor parda representaria uma certa *proxy* dos autodenominados morenos, muito embora, concordando com Osório (2003c), o caráter extremamente divergente no seio da população acerca do entendimento desse tipo de termo não recomende sua inclusão no interior dos campos de respostas fechados no interior dos questionários de pesquisa.

Quanto à cor parda, o problema é que esse termo acaba agregando em sua rubrica pessoas de origens distintas (africanas, indígenas, caboclos, certos tipos de

árabes etc). Dentro da mesma lógica, existem ressalvas quanto à junção de pretos e pardos em uma única categoria denominada de *negra*. Refletindo sobre esta segunda objeção, de fato, somos obrigados a constatar que na ausência de um campo, no questionário das pesquisas demográficas, que remeta às origens étnico-raciais dos indivíduos, tal lacuna não terá como ser enfrentada.

Charles Wood (1991), baseado nas séries históricas dos Censos Demográficos brasileiros entre 1950 e 1980, procedeu algumas projeções demográficas dos grupos de cor ou raça da população brasileira obtendo resultados que confirmam a existência de reclassificações de cor ou raça no período. Contudo, o mesmo autor salienta que esta reclassificação era mais provável dos grupos pretos para os grupos pardos, estimando que 38% das pessoas pretas que tinham entre 14 a 29 anos de idade, em 1950, teriam mudado, em 1980, para grupo de cor, pardo. No que tange à passagem dos grupos brancos e pardos, os mesmos cálculos feitos por Wood, estimaram que os limites que separavam ambos os grupos eram mais estáveis ao longo do tempo, na realidade (e contrariando a hipótese do branqueamento dos pardos), tendo ocorrido uma de uma proporção de 9% de brancos que passaram a se declarar pardos.

De todo modo, vale salientar que o próprio autor reconheceu que suas estimativas não possuíam um caráter exaustivo, tendo em vista o conjunto de hipóteses requeridas (esperança de vida ao nascer dos distintos grupos de raça/cor, movimentos migratórios, taxas de endogamia e exogamia racial); ainda padecerem de novos avanços metodológicos. Do mesmo modo, Wood não chegou propriamente a analisar o problema da reclassificação racial derivado da mudança de posição social dos indivíduos dos distintos grupos de cor ou raça.

No que tange a junção dos pretos e pardos dentro da categoria negra, tal como atualmente realizada em diversos estudos que versam sobre as assimetrias raciais, esta é realizada tendo por base: i) no fato das condições sociais de ambos os grupos serem na maioria das vezes semelhantes entre si, ou razoavelmente mais próximas entre si do que os indicadores sociais apresentado pelas pessoas brancas (c.f. VALLE SILVA, 1980); ii) pelo fato de que, quando dos estudos das desigualdades raciais, ser necessário levar em conta não apenas os efeitos das formas de auto-classificação de cada indivíduo, mas, também das possíveis formas de inserção de cada um no interior da sociedade circundante. Assim, tendo em vista o que foi recém exposto sobre a proximidade dos indicadores socioeconômicos de pretos e pardos, isso sugere que os últimos acabam enfrentando o peso de sistemas hetero-classificatório que identifica aqueles traços como iguais passíveis de discriminação negativa, tal qual os pretos. Assim as dinâmicas de interações sócio-

raciais existentes reduz em muitos casos os auto-declarados pretos e pardos a uma realidade comum, independentemente das tantas formas de auto-percepção naquele quesito; iii) mais uma vez insistimos que essa questão não deve ser entendida desde sua fundamentação biológica, mas, sim, social. Isto é, independentemente das efetivas origens de uma pessoa de cor ou raça auto-declarada parda, o fato é que seus correspondentes indicadores sociais apresentados sugerem que as mesmas estão imersas no interior de uma sociedade que não valoriza suas marcas raciais, conquanto atenuadas em termos de seus traços africanos típicos (PAIXÃO; CARVANO, 2007) e; iv) na realidade de que, ainda que no plano subjetivo as pessoas pardas, ou mesmo pretas, não se identifiquem enquanto negras, no plano político, o uso da terminologia *negra* se justifica no interior da busca de construção de uma identidade social comum (DEPARTAMENTO..., 1999); v) muitas vezes a necessidade de agregação de pretos e pardos em um grupo comum decorre da baixa densidade amostral daquele primeiro grupo exigindo essa agregação por finalidades estatísticas.

Por outro lado, vale salientar que se é verdade que o racismo *à brasileira* também opera por gradações, de acordo com a intensidade das marcas raciais; às vezes pode vir a ocorrer que dos indicadores dos pretos e dos pardos venham a apresentar alguma discrepância mais significativa. Na maioria das vezes que tais discrepâncias se verificam isso ocorre no interior de indicadores de natureza demográfica e vital. Assim, é preciso salientar que importantes pesquisas realizadas em nosso país verificaram divergências nos dados de pretos e pardos nos indicadores de nupcialidade de mulheres negras (BERQUÓ, 1987); vitimização policial e seletividade da ação por parte dessa instituição (HASENBALG; VALLE SILVA, 1993; RAMOS; MUSUMECI, 2004); razões de mortalidade (exceção mortes por causas externas) (PAIXÃO *et al.*, 2005; BATISTA *et al.*, 2005); e adesão às formas religiosas de matriz afro-brasileira (PAIXÃO, 2005a). Também quando desagregado por indicadores como pirâmide etária, concentração regional das áreas de residência e taxas de crescimento populacional ao longo da segunda metade do século XX, igualmente foram encontrados diversos hiatos nos indicadores de pretos e pardos (c.f. PAIXÃO *et al.*, 2005).

A partir da revisão de literatura contida no parágrafo anterior, Paixão (Ibidem) avançou a seguinte reflexão hipotética. Os indicadores de pretos e pardos tenderiam a convergir quando reportados aos *indicadores de qualidade de vida*. Neste caso o gradiente de cor refletida, entre outros autores, por Oracy Nogueira não tenderia a fazer grandes diferenças nas condições de existência de pretos e pardos. Ou seja, a partir do momento em que a pessoa não consegue passar por

branca social, as *normas de imagem somática* – recuperando o termo de Hoetink – acabam sendo igualmente determinantes do ciclo de vida dos indivíduos pretos e pardos, tendo em vista a presença de práticas preconceituosas e discriminatórias que incidem sobre estas pessoas no mercado de trabalho, espaços escolares, acesso aos recursos públicos, investimentos nas suas áreas de residência, exposição à violência, entre outras questões. Já em um conjunto de indicadores, os dados de pretos e pardos tenderam a ser razoavelmente diferentes. De forma sintética, podemos perceber que isto ocorria fundamentalmente com aquilo que chamamos de *indicadores demográficos* e, nos indicadores *vitais*. Assim, o comportamento de alguns destes números relativos sugere que os hiatos encontrados entre pretos e pardos possam, de fato, estar expressando diferentes graus de preconceito e discriminação racial de acordo com a intensidade das marcas raciais, prejudicando de forma mais dura, justamente, os pretos. Finalmente, cabe frisar que, a nosso ver, o reconhecimento dessas evidências não autoriza a conclusão acerca de eventuais vantagens do nosso modelo de relações raciais, tendo em vista que em nosso meio, ao menos em alguns aspectos, a discriminação e o preconceito operariam por medidas. Pelo contrário, julgamos que tais práticas, seja qual forem suas intensidades e mediações, são condenáveis por si mesmas.

Branqueamento social

Finalmente, a terceira questão enfrentada pelos sistemas de classificação racial ou de cor no Brasil relaciona-se com um dos sentidos principais da própria realização destas pesquisas, qual seja, o estudo das desigualdades. Assim, considerando que em nosso país, o processo de mobilidade social ascendente produziria um branqueamento ideológico das pessoas, independentemente dos efetivos traços fenotípicos de cada um, a tendência seria que nas classes mais altas a auto-classificação dos indivíduos tendesse a ser branco, ao passo que nas classes mais baixas a tendência auto-classificatória tendesse a ser negra (preta ou parda). Estes problemas fariam com que no estudo das relações raciais, as desigualdades aparecessem enquanto uma profecia que se auto-realiza, ou seja, os mais pobres, por serem mais pobres, seriam negros e os mais ricos, por estarem nesta situação social, seriam brancos. Assim, em uma sociedade onde as raças são definidas socialmente, as desigualdades raciais, no fundo poderiam estar expressando somente desigualdades sociais (WAGLEY, 1952; SCHWARCZ, 1999).

Quanto a essa última lacuna, esta também deve ser vista com muita atenção, tendo em vista problematizar importantes aspectos do uso dos indicadores das relações raciais em nosso país, mormente no campo das disparidades nas condições de vida.

Em 1986, um convênio realizado entre o Iuperj e o Idesp aplicou um questionário, na capital paulista, junto a 573 entrevistados abordando o problema das identidades coletivas. Valle Silva (1994) analisaria os resultados deste *survey*, abordando as respostas dadas pelos entrevistados segundo os seus grupos de raça/cor. Neste estudo, o enquadramento racial de cada entrevistado foi realizado de dois modos, um mediante a forma tradicional, sistema de auto-classificação, e a outra, mediante a heteroatribuição da raça/cor dada por entrevistadores treinados para tanto. Para além das convergências e discrepâncias entre as respostas encontradas em termos da auto e da hetero classificação racial dos entrevistados (onde em 70% havia uma convergência entre as duas modalidades de classificação racial), a conclusão principal deste estudo foi a da existência de um efetivo viés branqueador das respostas à medida que o entrevistado apresentava uma situação social mais bem posicionada. Ou seja, os indivíduos classificados enquanto pretos pelo entrevistador tendiam a se auto-declarar *não pretos* de acordo com o seu melhor posicionamento social em termos de escolaridade e rendimento e vice-versa. O mesmo efeito se apresentou entre os pardos. Já entre os brancos, as pessoas de pior posicionamento social em termos de escolaridade e rendimento, nesta pesquisa, tenderam a escurecer.

Assim, de algum modo até surpreendentemente, Valle Silva chegou à conclusão de que a antiga tese de Marvin Harris do efeito branqueador do aumento do padrão financeiro e educacional, e do próprio conceito da *raça social*, remanesciam apresentando validade no Brasil. De todo modo, deve-se levar em conta que estas conclusões não podem ser consideradas definitivas tendo em vista as limitações espaciais da análise (restrita a uma única cidade e, por conseguinte, não cobrindo todo o país que, conforme visto, apresenta grandes diferenciações regionais). No mesmo rumo, tal estudo acabou sendo contradito por outra importante iniciativa de compreender a questão das formas de identificação racial associada aos câmbios de status social.

Telles e Lim (1998), baseados nos resultados da pesquisa *Racismo Cordial*; promovido pelo Datafolha igualmente se debruçaram sobre a questão da tese da *raça social*. Em seu artigo, permitidos pelo desenho do questionário da pesquisa primária, estes demógrafos realizaram um cruzamento das informações sobre a identificação racial prestada pelo informante e pelo entrevistador procurando captar as convergências destas formas de classificação. Posteriormente, os autores

voltariam a fazer semelhante cruzamento, só que desta vez complexificando a abordagem, associando à mesma as variáveis: rendimentos, nível de escolaridade, sexo, região do país de residência e tamanho da cidade de residência.

De fato, no que tange às formas de auto-classificação e hetero-classificação racial, chegando a conclusões razoavelmente semelhantes ao estudo de Valle Silva, os autores estimaram que 21% da amostra poderia ser considerada inconsistente. Assim, dos entrevistados auto-declarados brancos; para os entrevistadores do Datafolha 11% foram classificados enquanto pardos e 0,4% enquanto pretos. Dos entrevistados auto-declarados pardos, para os entrevistadores do mesmo instituto de pesquisa, 20,2% foram classificados enquanto dos brancos e 8,8% enquanto pretos. Finalmente, dos entrevistados auto-declarados pretos, para os entrevistadores do Datafolha, 2,2% foram classificados enquanto brancos e 39,8% enquanto pardos.

Apesar destas evidências tenderem a confirmar as críticas quanto aos sistemas de auto-classificação racial no Brasil, Telles e Lim (1998), balizados em regressões econométricas, e desta vez na contramão das conclusões de Valle Silva, mostraram que as desigualdades raciais, em termos de rendimentos, são maiores quando utilizada a forma de heteroclassificação do entrevistados, do que através do sistema de auto-classificação.

Vale salientar que em ambas as pesquisas (tanto a de Valle Silva como a de Telles e Lim), as bases de informações adotadas foram de fonte extra-oficial (ou seja, não eram levantamentos feitos pelo IBGE ou outro órgão de governo) e mesmo o tamanho da amostra, em que pese ter conferido consistência estatística aos respectivos estudos, também não pode ser considerada exaustiva (ao menos se comparada ao tamanho de uma amostra como, por exemplo, a PNAD). Desta forma, a partir do estado da arte no tema, não se pode dizer peremptoriamente que no processo de coleta de informação dos grupos de raça/cor da população brasileira ocorra ou deixe de ocorrer o efeito de branqueamento do dinheiro (super ou sub mensurando o tamanho das desigualdades raciais), sendo que conclusões que possam receber um caráter mais definitivo a este respeito somente poderão ser obtidas a partir de novas pesquisas de campo, com uma amostra maior, com perguntas especificamente direcionadas a este mister e cobrindo todo o território brasileiro.

De qualquer maneira, a coerência interna preservada ao longo do tempo em termos dos resultados deste amplo conjunto de levantamentos da composição racial da população brasileira – e das respectivas condições de vida de cada grupo de raça/cor –, nos leva a supor que fatores de ordem subjetivos ou estocásticos

relacionadas às auto-declarações dos tipos raciais ou de cores, não tenham uma incidência tão pronunciada (c.f. OSÓRIO, 2003). Não a ponto de tornar os levantamentos demográficos existentes erráticos e impróprios para a análise cientificamente válida. De resto, ainda que o mais primoroso rigor acadêmico possa não autorizar este tipo de raciocínio, parece que os indicadores existentes, que invariavelmente vêm apontando para as gritantes e persistentes disparidades sociais entre brancos e negros (pretos e pardos) no Brasil; somente confirmam aquilo que parece razoavelmente evidente aos olhos de cada um no cotidiano, qual seja, a realidade da maior presença de pessoas brancas nas situações de maior prestígio social (melhores empregos, universidades, aparição na mídia etc) e a maior presença de afrodescendentes nas situações de vida mais precárias, instáveis e violentas.

Considerações Finais

Toda categoria étnico-racial, em qualquer lugar do mundo, é definida socialmente, portando uma indelével qualidade subjetiva. Tal consideração é válida mesmo nos EUA; país onde, pelo menos a princípio, uma pessoa de traços caucasianos pode vir a ser mesclada ao grupo negro exclusivamente por conta de suas origens. Honestamente não vemos motivos para considerarmos esse tipo de prática de fácil entendimento, ou de mais fácil entendimento do que ocorre, por exemplo, na América Latina ou no Brasil. Portanto, as dificuldades naquele plano que se encontram no Brasil, para além de dificuldades intrínsecas, dialogam com o quesito nele mesmo, complexos em qualquer lugar do mundo onde incidam formas de interação entre seres humanos balizados em critérios de distinção cultural e/ou aparência física.

Futuros progressos conceituais acerca do modo pela qual a variável étnico-racial é investigada, no mundo e em nosso país, dependerão de novos avanços no campo da pesquisa demográfica, antropológica e sociológica que favoreçam à superação daqueles tantos óbices. Parece evidente que tal questão igualmente dialoga com a evolução da percepção da população sobre o tema em termos culturais e políticos. Mais especificamente abordando a realidade brasileira, tais progressos dependerão dos rumos do debate sobre as relações raciais, com especial relevância para o modo pelo qual as populações historicamente discriminadas (negros, indígenas e os mestiços de diversas matizes), passarão a se inserir em múltiplos níveis em nossa sociedade.

De acordo com a evolução destes modos de inserção, especialmente se aqueles grupos lograrem alterar a forma historicamente subordinada pelos quais sempre interagiram em nosso meio, em termos socioeconômicos, políticos e simbólicos, poderão vir a ocorrer pronunciadas alterações no modo de classificação de cor ou raça em nosso país, talvez mesmo revelando uma verdade no momento implícita, qual seja, que nosso país é formado por uma imensa maioria afrodescendente. Na verdade, aspectos dessa nova realidade já começam mesmo a despontar a partir das novidades trazidas à lume pelas PNAD-IBGE entre 1995 e 2006, na qual naquele último ano a população brasileira auto-declarada branca já se constituía menos da metade da população brasileira (49,7% versus 49,5% de pretos e pardos, fato inédito em mais de um século). Em suma, alterações desta qualidade certamente exigirão um novo esforço de adaptação dos sistemas de coletas de informação da cor ou raça de nossa população a estas novas formas de percepção, muito provavelmente abrindo um novo capítulo para a história daquela variável em nosso meio.

Notas

[1] A este respeito também cabe salientar que Sansone (1993) também realizou um levantamento sobre os termos de auto-classificação racial da população de Camaçari, na região metropolitana de Salvador; Bahia. O autor, em um único município, encontraria 25 termos de classificação, muito embora o próprio tenha esperado encontrar 99 termos, previsto em sua lista de códigos. De todo modo, este estudo não está sendo listado junto aos demais 3 estudos de escopo semelhante, porque os outros tiveram por recorte todo o Brasil, ao contrário deste trabalho restrito a um único local.

Referências

ADORNO, Sérgio. Discriminação racial e justiça criminal. **Novos Estudos**, n. 43, p. 45-63, nov. 1995.

ANDERSON, Benedict. **Imagined communities:** reflections on the origin and spread of nationalism. London; New York: Verso, 1991.

APPIAH, Kwame. **Na casa de meu pai**: a África na filosofia da cultura. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

APPIAH, Kwame. Race: an interpretation. In: APPIAH, Kwame; GATTES JR., Henry. **Africana**: the encyclopedia of the african and african american experience. [s.l.]: Basic Civitas Book, 1999. p. 1575-1580.

ARISTÓTELES. **Política**. 3. ed. Tradução de Mario Kury. Brasília: Ed. UnB, [1985a].

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. 3. ed. Tradução de Mario Kury. Brasília: Ed. UnB, [1985b].

BAIRROS, Luiza. Mulher negra: o reforço da subordinação. In: LOVELL, Peggy. **Desigualdade racial no Brasil contemporâneo**. Belo Horizonte: UFMG; CEDEPLAR, 1991. p. 177-194.

BARCELOS, Luiz. Educação: um quadro das desigualdades raciais. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 23, p. 37-69, dez. 1992.

BATISTA, Marta; GALVÃO, Olívia. Desigualdades raciais no mercado de trabalho brasileiro. **Estudos Afro-Asiáticos,** n. 23, p. 71-95, dez. 1992.

BATISTA, Luís *et al*. Mortalidade da população negra adulta no Brasil. In: **Saúde da população negra no Brasil**: contribuições para a promoção da equidade. Brasília: FUNASA, 2005. p. 237-314.

BELTRÃO, Kaizô; TEIXEIRA, Moema. **O vermelho e o negro**: raça e gênero na universidade brasileira – uma análise da seletividade das carreiras a partir dos Censos Demográficos de 1960 a 2000. Rio de Janeiro: IPEA, 2004. (Texto para discussão nº 1052)

BERQUÓ, Elza. Nupcialidade da população negra no Brasil. **Textos NEPO**, n. 11, p. 8-46, ago. 1987.

CANO, Ignácio. **Racial bias in lethal police action in Brazil**. Rio de Janeiro: ISER, 2000. 47 p.

CASTRO, Nadya; BARRETO, Vanda. (Org.). **Trabalho e desigualdades raciais**: negros e brancos no mercado de trabalho em Salvador. São Paulo: Annablume; Salvador: A Cor da Bahia, 1998.

COLÔMBIA. Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas. Dirección de Censos y Estadísticas. **Colombia una nación multicultural: su diversidad étnica**. 2006.

CUNHA, Estela. Diferenciais na mortalidade de menores de um ano segundo raça: novas constatações. In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS DA ABEP. 1998. Caxambu, **Anais...** Caxambu: ABEP, p. 1773-1782, v. 3.

DEPARTAMENTO INTERSINDICAL DE ESTATÍSTICA E ESTUDOS SOCIOECONÔMICOS. **Mapa da população negra no mercado de trabalho**. São Paulo, 1999.

GIBSON, Campbell; JUNG, Kay. **Historical census statistics on population totals by race, 1790 to 19990, and by Hispanic origin, 1970 to 1990, for the United States, regions, divisions and states**. Washington DC: US Bureau Census, 2002. 18 p. and tables (Population Division; Working Paper n. 56)

GUIMARÃES, Antonio. **Preconceito e discriminação**: queixas e tratamento desigual dos negros no Brasil. Salvador: Novos Toques, 1998.

GUIMARÃES, Antonio. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: Ed. 34, 1999.

GUIMARÃES, Antonio. **Classes sociais, raças e democracia**. São Paulo: Ed. 34, 2002.

HASENBALG, Carlos; VALLE SILVA, Nelson. Notas sobre desigualdade racial e política no Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 25, p. 141-159, dez. 1993.

HENRIQUES, Ricardo. **Desigualdade racial no Brasil**: evolução das condições de vida na década de 90. Rio de Janeiro: IPEA, 2001. (Texto para discussão nº 807)

HOBSBAWN, Eric. **Nações e nacionalismo desde 1870**. 3. ed. Tradução de Maria Paoli e Anna Quirino. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

HOETINK, Harold. **Caribbean race relations**: a study of two variants. Translated from the Dutch by Eva Hooykaas. London; Oxford; New York: Oxford University Press, 1971.

IBGE. **Pesquisa dos orçamentos familiares 2002-2003.** 2004. Disponível em: < http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/condicaodevida/pof/2002/pof2002.pdf>. Acesso em: 14 maio 2008.

______. **Pesquisa dos orçamentos familiares 1996-1997**. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/condicaodevida/pof/default.shtm>. Acesso em: 14 maio 2008.

______. IBGE. **Pesquisa dos orçamentos familiares 1988**. Rio de Janeiro, [199-].

______. **Estudo da economia informal urbana 2003**. 2005. Disponível em: < http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/economia/ecinf/2003/ecinf2003.pdf>. Acesso em: 14 maio 2008.

______. **Estudo da economia informal urbana 1997**. 1999. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/economia/ecinf/Econ_Inf_Urb_v1_1997.pdf>. Acesso em: 14 maio 2008.

______. **Pesquisa dos padrões de vida 1995-1996**. Rio de Janeiro, [199-].

______. **Síntese dos Indicadores Sociais 2006**. Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: < http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/condicaodevida/indicadoresminimos/sinteseindicsociais2006/indic_sociais2006.pdf>. Acesso em: 14 maio 2008.

LIMA, Marcia. **Segmentação racial no mercado de trabalho brasileiro**. 1994. 75f. Dissertação (Mestrado em Sociologia - Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro).

MARTINS, Alaerte. **Diferenciais raciais nos perfis e indicadores de mortalidade materna no Brasil**. Brasília: DFID, 2004. Relatório de Pesquisa.

MARTINS, Roberto. **Desigualdades e discriminação de gênero e raça o mercado de trabalho brasileiro no final do século XX**. Brasília: OIT, 2003a. 81 p. Relatório de Pesquisa.

MARTINS, Roberto. **Desigualdades raciais e políticas de inclusão racial**: um sumário da experiência brasileira recente. [s.l.]: CEPAL; 2003b. 81 p. (Relatório de Pesquisa).

MORNING, Ann. **Ethnic classification in global perspective**: a cross-national survey of the 2000 Census round. 2005. Disponível em: <http://unstats.un.org/unsd/demographic/sconcerns/popchar/popcharMeta.aspx>. Acesso em: 12 maio 2008.

NOGUEIRA, Oracy. **Tanto branco quanto preto**: estudos de relações raciais. São Paulo: T. A. Queiroz Ed., 1985.

OLIVEIRA, Jane S. **Brasil mostra sua cara**: imagens da população brasileira nos Censos Demográficos (1872-2000). Escola Nacional de Estatística, 2003. 69 p. (Texto Para Discussão nº 6)

OLIVEIRA, Lucia; PORCARO, Rosa Maria; COSTA, Tereza. **O lugar do negro na força de trabalho**. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos; Conjunto Universitário Cândido Mendes. [1983].116 p.

OSÓRIO, Rafael. **Mobilidade social sob a perspectiva da distribuição de renda**. 2003a. 168 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de Brasília, Brasília.

OSÓRIO, Rafael. **Raça e gênero no serviço público civil**. Brasília: IPEA, 2003b. 60 p. Texto inédito.

OSÓRIO, Rafael. **O sistema classificatório "cor ou raça" do IBGE**. Brasília: IPEA, 2003c. 53 p. (Texto Para Discussão 996).

PAIXÃO, Marcelo. **Desenvolvimento humano e relações raciais**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003a.

PAIXÃO, Marcelo. Panorama da inserção da população infanto-juvenil brasileira no mercado de trabalho através de um recorte por cor/raça. In: BENECKE, Dieter; NASCIMENTO, Renata (Org.). **Política social preventiva**: um desafio para o Brasil. Rio de Janeiro: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2003b. p. 311-359.

PAIXÃO, Marcelo. **Crítica da razão culturalista**: relações raciais e a construção das desigualdades sociais no Brasil. 2005a. 437 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

PAIXÃO, Marcelo. **Desigualdades raciais no acesso a terra**. Brasília: PNUD, 2005b. 14 p. Texto inédito escrito para o Relatório do Desenvolvimento Humano, Brasil, 2005.

PAIXÃO, Marcelo *et al*. Contando vencidos: diferenciais de esperança de vida e de anos de vida perdidos segundo os grupos de raça/cor e sexo no Brasil e grandes regiões. In: ______. **Saúde da população negra no Brasil**: contribuições para a promoção da equidade. Brasília: FUNASA, 2004. p. 49-190.

PAIXÃO, Marcelo; CARVANO, Luiz. **Oficina de indicadores sociais**: ênfase em relações raciais. Rio de Janeiro: IE/UFRJ, 2007. 164 p. Disponível em: <www.laeser.ie.ufrj.br>. Acesso em : 14 maio 2008.

PENA, Danilo *et al*. Retrato molecular do Brasil. **Ciência Hoje**, v. 27, n. 159, abr., p. 17-25, 2000.

PETRUCCELLI, José L. **Casamento e cor no Brasil: a reprodução das diferenças.** In: CONCURSO NACIONAL DE MONOGRAFIAS SOBRE POPULAÇÃO E DESENVOLVIMENTO, 1.; 2., 1999, p. 29-45.

PETRUCCELLI, José L. **A declaração de cor / raça no Censo 2000**: um estudo comparativo. Rio de Janeiro: IBGE, 2002. (Texto Para Discussão nº 6). 24 p.

PETRUCCELLI, José. **A cor denominada**: estudos sobre a classificação étnico-racial. Rio de Janeiro: DP&A, 2007. (col. Políticas da Cor)

PIERSON, Donald. **Brancos e pretos na Bahia.** São Paulo: Editora Nacional, 1971. (Brasiliana, v. 241)

PINTO, Regina. **Os Problemas subjacentes ao processo de classificação de cor da população no Brasil**. In: ENCONTRO DE USUÁRIOS DE INFORMAÇÕES ECONÔMICAS, SOCIAIS E TERRITORIAIS, 1996, Rio de Janeiro. Mimeografado.

PIZA, Edith; ROSENBERG, Fúlvia. Cor nos censos brasileiros. **Revista USP**, São Paulo, n. 40, p.122-137, dez./fev. 1998/1999.

ONU. División de Estadísticas do Departamento de Asuntos Económicos e Sociales. **Principios y recomendaciones para los censos de población y habitación**. Nueva York: 1998.

RACISMO cordial: a maior e mais completa pesquisa sobre o preconceito de cor entre os brasileiros. **Folha de São Paulo,** 25 jun. 1995. Caderno MAIS!

REPÚBLICA DEL ECUADOR. Secretaría Técnica del Frente Social. Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador. **Los afroecuatorianos en cifras**. 2006.

REPÚBLICA DEL ECUADOR. Secretaría Técnica del Frente Social. Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador. **Racismo y discriminación racial en Ecuador**. 2005.

RAMOS, Silvia; MUSUMECI, Leonarda. **Elemento suspeito**: abordagem policial e discriminação na cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

REGUEIRA, Aparecida. **As fontes estatísticas em relações raciais e a natureza da investigação do quesito cor nas pesquisas sobre a população no Brasil**: contribuição para o estudo das desigualdades raciais na educação. 2004. 228 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Educação e Humanidades, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

ROSEMBERG, Fulvia. Segregação espacial na escola paulista. In: LOVELL, Peggy (Org.). **Desigualdade racial no Brasil contemporâneo**. Belo Horizonte: UFMG; CEDEPLAR, 1991. p. 281-295.

SANSONE, Lívio. Pai preto, filho negro. Trabalho, cor e diferenças de geração. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 25, p. 73-98, 1993.

SCALON, Maria. Cor e seletividade conjugal no Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 23, p. 17-36, dez. 1992.

SCHWARCZ, Lilia. Questão racial e etnicidade. In: MICELI, Sérgio (Org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Editora Sumaré; Brasília: CAPES, 1999. p. 267-315.

SCHWARTZMAN, Simon. Fora de foco: diversidade e identidades étnicas no Brasil. **Novos Estudos**, n. 55, p. 83-96, nov. 1999.

SCISÍNIO, Alaôr. **Dicionário da escravidão**. Rio de Janeiro: Léo Christiano Editorial, 1997.

SOARES, Sergei. **O perfil da discriminação no mercado de trabalho**: homens negros, mulheres brancas e mulheres negras. Brasília: IPEA, 2000. 26 p. (Texto Para Discussão n. 769).

TAYLOR, Charles. La política del reconocimiento. In: GUTMAN, Amy (Ed.). **El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"**. México: Fondo de Cultura Económica. 1992, p. 43-107.

TELLES, Edward; LIM, Nelson. Does it matter who answers the race question? racial classification an income inequality in Brazil. **Demography**, v. 35, n. 4, p. 465-474, nov. 1998.

TELLES, Edward. Características sociais dos trabalhadores informais: o caso das áreas metropolitanas do Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos,** n. 19, p. 61-80, 1990.

TELLES, Edward. **Racismo à brasileira**: uma nova perspectiva sociológica. Tradução de Ana A. Calado, Nedjera Marques e Camila Olsen. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

UNITED NATIONS STATISTICS DIVISION. **Site**. Disponível em: <http://unstats.un.org/unsd/demographic/sconcerns/popchar/popcharMeta.aspx>. Acesso em: 12 maio 2008.

VALLE SILVA, Nelson. **O preço da cor: diferenciais raciais na distribuição da renda no Brasil**: Pesquisa e Planejamento Econômico, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, abr. 1980, p. 21-44.

VALLE SILVA, Nelson. Cor e o processo de realização sócio-econômica. In: HASENBALG, Carlos; VALLE SILVA, Nelson. **Estrutura social, mobilidade e raça**. São Paulo: Vértice; Editora Revista dos Tribunais; Rio de Janeiro: IUPERJ. 1988. p. 144-163.

VALLE SILVA, Nelson. Uma nota sobre "raça social" no Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 26, p. 67-80, set. 1994.

VALLE SILVA, Nelson. Morenidade: modo de usar. **Estudos Afro-Asiáticos,** n. 30, p. 79-95, dez. 1996.

WAGLEY, Charles (Ed.) **Race and class in rural Brazil**. Paris: UNESCO, 1952.

WEBER, Max. **Economia y sociedad**. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

WOOD, Charles. Categorias censitárias e classificações subjetivas de raça no Brasil. In: LOVELL, Peggy (Org.). **Desigualdade racial no Brasil contemporâneo**. Belo Horizonte: UFMG / CEDEPLAR, 1991. p. 93-114.

WOOD, Charles; CARVALHO, José. **A demografia da desigualdade no Brasil**. Rio de Janeiro: IPEA, 1994. (série PNPE, nº 27).

Cor e raça

Raça, cor e outros conceitos analíticos

• *Antonio Sérgio Alfredo Guimarães* é Professor do Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo.

Neste texto, pretendo fazer uma discussão conceitual sobre "raça" que seja também metodológica. Posso parecer categórico demais, às vezes, mas se trata apenas de uma metodologia possível, entre outras, pois nada do que eu falo forma um corpo dogmático estabelecido ou científico; é apenas a explicitação crítica de uma maneira de trabalho.

Vamos começar pelos conceitos. Fazemos sempre uma distinção, nas ciências sociais, entre dois tipos de conceitos: os analíticos, de um lado, e os que podemos chamar de "nativos"; ou seja, trabalhamos com categorias analíticas ou categorias nativas. Um conceito ou categoria analítica é o que permite a análise de um determinado conjunto de fenômenos, e faz sentido apenas no corpo de uma teoria. Quando falamos de conceito nativo, ao contrário, é porque estamos trabalhando com uma categoria que tem sentido no mundo prático, efetivo. Ou seja, possui um sentido histórico, um sentido específico para um determinado grupo humano. A verdade é que qualquer conceito, seja analítico, seja nativo, só faz sentido no contexto ou de uma teoria específica ou de um momento histórico específico. Acredito que não existem conceitos que valham sempre em todo lugar, fora do tempo, do espaço e das teorias. São pouquíssimos os conceitos que atravessam o tempo ou as teorias com o mesmo sentido. Se é assim, os termos de que estamos falando são termos que devem ser compreendidos dentro de certos contextos. Gostaria, portanto, de frisar esse aspecto. Observação que pode parecer bem simples, mas que trata de uma regra necessária para evitar confusões sobre o que vem a seguir.

O que é raça? Depende. Realmente depende de se estamos falando em termos científicos ou de uma categoria do mundo real. Essa palavra "raça" tem pelo menos dois sentidos analíticos: um reivindicado pela biologia genética e outro pela sociologia. Quando digo isso, estou querendo também provocar alguns antropólogos em flor, como diria Ramos (1958), que chegam a ter arrepios ao ouvir que "raça" pode ser um conceito sociológico; o que consideram um absurdo. Ademais desses usos analíticos, temos "raça" como conceito nativo. Vamos destrinchar isso um pouco mais.

Vamos voltar, por um momento, ao final do século XIX para lembrar que quando a sociologia se forma – lemos isso em Marx (1974), em Durkheim (1970), em Boas (1940) – ocorre um deslocamento em termos de "explananda": abandonamos as explicações sobre o mundo social baseadas em raça ou clima, em favor de explicações baseadas no social e na cultura. O que funda as ciências sociais é essa idéia de cultura.

Que idéia é essa? É a idéia de que a vida humana, a sociedade política, etc., não são determinadas, de uma maneira forte, por nada além da própria vida social. Quem não se lembra de Durkheim repetindo: "um fato social só pode ser explicado por outro fato social"? Essa mesma idéia vai ser desenvolvida por Boas e por outros. Podemos pensar em cultura material ou simbólica, e essa idéia de cultura simbólica é muito importante para nós que trabalhamos com "raça". Construímos o sentido de nossa vida social e individual, assim como construímos também os artefatos que nos permitem sobreviver e reproduzir de maneira ampliada a nossa vida em sociedade. Aquilo que chamamos de natureza física pode ser considerado, de agora em diante, como simples condicionante da vida social. Lembremos Weber (1970) – cuja leitura é essencial: a ação social só existe como tal quando a ela se cola um sentido subjetivo. Assim se constituiu o campo das ciências sociais.

Mas sabemos também que o termo "raça" não desapareceu totalmente do discurso científico. Não apenas do discurso da biologia, mas também de todos os discursos que insistem em explicar a vida social em concorrência com a sociologia. A biologia e a antropologia física criaram a idéia de raças humanas, ou seja, a idéia de que a espécie humana poderia ser dividida em subespécies, tal como o mundo animal, e de que tal divisão estaria associada ao desenvolvimento diferencial de valores morais, de dotes psíquicos e intelectuais entre os seres humanos. Para ser sincero, isso foi ciência por certo tempo e só depois virou pseudociência. O que chamamos modernamente de racismo não existiria sem essa idéia que divide os seres humanos em raças, em subespécies, cada qual com suas qualidades. Foi ela

que possibilitou a hierarquia entre as sociedades e populações humanas fundamentadas em doutrinas complexas. Essas doutrinas sobreviveram à criação das ciências sociais, das ciências da cultura e dos significados, respaldando posturas políticas insanas, de efeitos desastrosos, como genocídios e holocaustos. Depois da tragédia da Segunda Guerra, assistimos a um esforço de todos os cientistas – biólogos, sociólogos, antropólogos – para sepultar a idéia de raça, desautorizando o seu uso como categoria científica. O desejo de todos era apagar tal idéia da face da terra, como primeiro passo para acabar com o racismo. Alguns cientistas naturais, biólogos, tentaram impedir o uso do conceito na biologia, mesmo que tenha ficado claro que ele não pretendia mais explicar a vida social e as diferenças entre os seres humanos; propuseram que o seu nome fosse mudado, que se passasse a falar de "população" para se referir a grupos razoavelmente isolados, endogâmicos, que concentrassem em si alguns traços genéticos. Essa idéia de "população", apesar de próxima de "raça", seria extremamente útil em alguns estudos biológicos e, ao mesmo tempo, evitaria as implicações psicológicas, morais e intelectuais do antigo termo. Mesmo que se possa demonstrar estatisticamente que a população mundial, em termos genéticos, não pode ser dividida em raças, seria necessário, para alguns biólogos, conservar a idéia da existência desses grupamentos geneticamente mais uniformes.

O que significa a não existência de raças humanas para a biologia? Significa que as diferenças internas, digamos aquelas relativas às populações africanas, não são maiores do que as diferenças externas, aquelas existentes entre populações africanas e populações européias, por exemplo. Ou seja, é impossível definir geneticamente raças humanas que correspondam às fronteiras edificadas pela noção vulgar, nativa, de raça. Dito ainda de outra maneira: a construção baseada em traços fisionômicos, de fenótipo ou de genótipo, é algo que não tem o menor respaldo científico.[1]

Ou seja, as raças são, cientificamente, uma construção social e devem ser estudadas por um ramo próprio da sociologia ou das ciências sociais, que trata das identidades sociais. Estamos, assim, no campo da cultura, e da cultura simbólica. Podemos dizer que as "raças" são efeitos de discursos; fazem parte desses discursos sobre origem (WADE, 1997). As sociedades humanas constroem discursos sobre suas origens e sobre a transmissão de essências entre gerações. Esse é o terreno próprio às identidades sociais e o seu estudo trata desses discursos sobre origem. Usando essa idéia, podemos dizer o seguinte: certos discursos falam de essências que são basicamente traços fisionômicos e qualidades morais e intelectuais; só nesse campo a idéia de raça faz sentido. O que são raças para a sociologia, portanto?

São discursos sobre as origens de um grupo, que usam termos que remetem à transmissão de traços fisionômicos, qualidades morais, intelectuais, psicológicas, etc., pelo sangue (conceito fundamental para entender raças e certas essências).

Existem vários outros tipos de discursos que são também discursos sobre lugares: lugares geográficos de origem – "a minha Bahia, o meu Amazonas, a minha Itália" –, aquele lugar de onde se veio e que permite a nossa identificação com um grupo enorme de pessoas. Quando falamos de lugares, falamos de etnias. Outras vezes, os discursos sobre origens são discursos sobre o modo de fazer certas coisas (por exemplo: "nós fazemos desse jeito, nós comemos um alimento cortando-o na diagonal e não na vertical, como fazem os bárbaros"); esses são discursos que podem também formar uma comunidade[2]. É muito importante observarmos a distinção de Tönnies, retomada por Weber (1970), entre "associação" e "comunidade". São dois conceitos fundamentais. Lembrando sempre que estamos falando de discursos que criam comunidades, não associações. O que é uma associação? Associação é simplesmente uma reunião de pessoas ligadas por certos interesses, interesses que podem ser submetidos à crítica. Um sindicato é certamente uma associação, formado a partir de uma mesma situação de classe, de uma posição comum num mercado de bens e serviços. Não estamos falando, portanto, de comunidades, como acontece quando estamos nos referindo a etnias ou raças. Estas últimas podem mesmo se transformar numa outra coisa, a qual devemos designar por um outro nome, como quando passam a reivindicar, não apenas uma origem comum, mas um certo destino político, também comum. Quando etnias ou raças passam a reivindicar um destino político comum, quando formam uma comunidade de origem e de destino, então estamos em presença de uma nação. É perfeitamente plausível dizermos, por exemplo, que os negros americanos, que têm a raça como categoria nativa, se transformaram, em algum momento, em uma nação, formando um movimento nacionalista.

Um parêntese: quando se fala em raça, nos Estados Unidos, isso faz imediatamente sentido para as pessoas; não se pode viver nos Estados Unidos sem ter uma raça, mesmo que se tenha que inventar uma denominação – como latino – que designa uma uniformidade cultural e biológica de outro modo inexistente, mas imprescindível para possibilitar o diálogo com pessoas que se designam "negras", "brancas", "judias", etc. Todos os grupos étnicos viram raça nos Estados Unidos, porque raça é um conceito nativo classificatório, central para a sociedade americana. Por outro lado, quando nos referimos ao afrocentrismo americano, ao panafricanismo, ao islamismo de Faraken, nitidamente estamos

tratando de movimentos que estão reivindicando, não somente uma origem comum, mas um destino político comum enquanto povo.

Aliás, a noção de "povo" é também muito importante. O povo é justamente o sujeito dessa comunidade imaginária de origem ou de destino, o conjunto das pessoas da comunidade: o povo de santo, o povo brasileiro, o povo baiano, o povo paulista. Nenhum povo existe sem a comunidade que lhe oferece uma origem ou um destino: o candomblé, o Brasil, a Bahia, São Paulo. A distinção clássica de Weber (1970) entre Estado e Nação é bastante conhecida.

Aliás, um outro parêntese: este texto está parecendo uma aula de sociologia, não é? Mas eu trabalho assim mesmo, fazendo distinções analíticas que só fazem sentido quando empregadas para entender um fato concreto. Em certos momentos do meu raciocínio é como se estivéssemos no mundo da lua, pois me refiro a uma distinção puramente analítica, em abstrato, quando tudo o que existe é uma realidade concreta, singular. Os conceitos só fazem sentido num mundo teórico determinado, não faz sentido sair daqui para aplicar ali este discurso teórico sem referências concretas, porque faltaria história, e esses con-ceitos se articulam numa determinada história e numa determinada teoria.

Então, o que é Estado? O Estado é a organização política que tem domínio sobre um território e monopoliza o uso legítimo da força, essa é a definição weberiana. O Brasil certamente é um Estado. O século XIX assiste ao surgimento dessas formações chamadas Estados-nação, entidades que emitem passaporte, que erigem e controlam fronteiras, que garantem direitos aos seus cidadãos, mas às quais, ao mesmo tempo, esses cidadãos devem se identificar como filhos, devendo-lhes amor e fidelidade; e que são, ao mesmo tempo, comunidades políticas e de destino.

Mas ainda me falta falar de três outros conceitos que sempre aparecem nos nossos discursos. O primeiro deles é "classe" e, para empregá-lo, peço ao leitor mais isenção, mais abertura, menos dogmatismo. O que estou pedindo? Estou pedindo o seguinte: que considere essa palavra fora de um discurso teórico especifico; que não diga, categoricamente: "a classe de alguém depende fundamentalmente do lugar que ele ocupa num modo de produção". Peço que faça de conta que está ouvindo esta palavra pela primeira vez. "Classe" pode ser um conceito analítico ou, como qualquer outro conceito, pode ser um conceito nativo. Pense numa pessoa qualquer, em si mesmo, em mim: essa pessoa diz que pertence a uma determinada classe, outros podem achar que ela está errada em sua auto-classificação; eu digo que sou de classe média, você diz: "classe média

uma ova, o cara trabalha não sei quantas horas, pega no pesado, e vem dizer que é classe média". Percebemos, nesse exemplo, que estamos manipulando um conceito nativo de classe. O cidadão é preto, tem seu carro, tem também uma loja num shopping, aí vamos entrevistá-lo e ele diz que é trabalhador. Ficamos indignados: "esse cara é trabalhador uma ova, ele é classe média". A classe dele, para ele, o modo nativo como ele se identifica é como trabalhador, é essa a idéia de classe que ele tem. O exemplo que estou usando é real. Souza (1971) descobriu que, nos anos 1960, no Rio de Janeiro, a maior parte da população negra, mesmo aquela que tinha rendimento alto, votava no partido trabalhista e se identificava como trabalhador, diferentemente dos brancos do mesmo nível social, que se identificavam como de classe média.

Podemos pensar em classe em termos analíticos e em termos nativos. Analiticamente, podemos pensar classe como uma associação ou como uma comunidade. Quando pensamos classe como uma comunidade, geralmente é uma comunidade de destino, mas às vezes também pode ser uma comunidade de origem, pode ser um discurso igual a esses sobre raças, etnias, etc. Alguns estudiosos (THOMPSON, 1958; PZREWORSKI, 1977; BURAWOY, 1979; WRIGHT, 1985), com os quais simpatizo muito, trabalham com a idéia de formação de classe, justamente para dizer que a classe, enquanto comunidade, está sempre em processo de formação ou dissolução, ela nunca é permanente; porque, para criar essa comunidade, precisa-se criar um discurso de origem ou um discurso de destino. Ou seja, construir uma comunidade de destino ou a comunidade de origem exige tempo, história, política – não é algo que se faça automaticamente.

O penúltimo conceito que me falta é o mais difícil de todos – a cor. Os povos europeus se definem e foram definidos como brancos, no contato com os outros, considerados negros, amarelos, vermelhos. Estamos diante de um discurso classificatório baseado em cores. Temos que dar tratos à bola para compreender este que é o mais naturalizado de todos os discursos. E quando falo naturalizado, estou querendo dizer totalmente nativo, pois quanto mais nativo é um conceito mais ele é habitual, menos ele é exposto à critica, menos conseguimos pensar nele como uma categoria artificial, construída, mais ele parece ser um dado da natureza. É isso que quer dizer "naturalizado". Cor é um discurso desse tipo, uma categoria totalmente nativa. Na mais longínqua antiguidade, essa metáfora das cores já se aplicava à classificação dos seres humanos. Como todo o conceito, a "cor" pode ser pensada de dois modos: o analítico e o nativo. É claramente analítico na pintura, na estética, na fotografia.

Há mesmo uma ciência das cores, que ganhou grande alento com a publicação de *Termos Básicos das Cores*, de Berlim e Kay (1969). Nesse livro seminal, Berlin e Kay demonstraram que, apesar da capacidade humana de distinguir milhares de estímulos de cor, as linguagens humanas conhecidas registram apenas um número limitado de termos básicos de cores, que variam de dois a onze – "preto", "branco", "vermelho", "verde", "amarelo", "azul", "marrom", "cinza", "púrpura", "laranja" e "rosa". Mais impressionante ainda, esses termos aparecem de forma cumulativa nas diferentes línguas, de tal modo que se pode classificá-las numa seqüência progressiva de cores nomeadas. Ademais, os referentes empíricos de cada cor são similares em todas as sociedades.

A ciência das cores, entretanto, nada nos ensina sobre a hierarquia social das cores, ou seja, por que ao negro foi associado ao demônio e ao mal, enquanto o branco à virtude e ao bem, na tradição greco-romana e européia (BASTIDE, 1996). Sabemos, ademais, que a primeiras classificações hierárquicas dos povos humanos, feitas por viajantes como Bernier (2004), no século XVI, ou filósofos como Kaldoun (2004), no século XV, tomam a cor como marcador das diferenças, ainda que de modo não sistemático. Ou seja, ainda que o branco não apareça necessariamente como superior, o negro sempre aparece como inferior, ainda que não designasse o mais inferior de todos.

O fato é que a moderna classificação dos seres humanas em raças tomou a antiga nomenclatura das cores, a classificação de povos e de pessoas por cor, e a ela assimilou sua hierarquia própria e racista. A nomenclatura propriamente racista – caucasóide, negróide, mongolóide e outras já esquecidas – cedeu à classificação e à simbologia das cores, vigentes anteriormente, mas deu-lhes um novo alento e significado.

Gostaria ainda de chamar a atenção para um último termo: cultura. Usamos esse termo "cultura" num sentido muito abstrato, mas também o usamos num sentido reificado, específico. Falamos assim numa determinada cultura étnica – a cultura italiana, a cultura negra, a cultura baiana –, falamos em culturas nacionais, em cultura brasileira e em culturas raciais.

Que significa, afinal de contas, o termo "cultura"? Isso, numa discussão como esta, é fundamental. Vamos examinar os discursos efetivos, reais, em que o termo "cultura" aparece com referência ao Brasil, à nação brasileira.

Se examinarmos o caso brasileiro, veremos de uma maneira especifica a mudança no significado do termo. A primeira coisa a lembrar é a seguinte: as raças foram, de fato, um conceito nativo no Brasil e, durante muito tempo, uma categoria de posição social. Pelo menos até o começo do século XX, essa era uma

categoria totalmente antinatural; somos uma nação que se formou com a escravidão, e essa escravidão não era uma escravidão generalizada de todos os povos, mas somente daqueles localizados numa determinada parte do continente africano. Os povos que escravizamos vieram da África ocidental e da África meridional, hoje Congo, Angola, Moçambique, Zaire e, subindo a costa ocidental, a Nigéria, o Níger e Golfo do Benin. Foram dessas regiões que vieram os povos escravizados em toda a América. Um sistema muito próprio de comercialização que envolvia negreiros da Holanda, de Portugal, do Brasil, da Inglaterra, da França, etc., alguns reinos africanos e as colônias americanas. Essas pessoas escravizadas foram chamadas de "africanas" e "negros"; essas foram, digamos, as duas identidades criadas originalmente na sociedade escravocrata brasileira, em que o negro tinha um lugar e esse lugar era a escravidão.

Então, nessa sociedade muito racialista a raça era importante, nativamente importante, para dar sentido à vida social porque alocava as pessoas em posições sociais. Essas posições sociais foram chamadas originalmente de "classes". Usando Weber, que distingue os grupos abertos – como as classes – dos fechados – como as castas – uma boa parte da literatura sociológica brasileira afirma que a colônia brasileira era uma sociedade de castas. Isso porque, no nosso caso, a relação social era fechada pela cor – negro –, que sinalizava seja a idéia de raça, seja a idéia de cultura e civilização, seja a idéia religiosa de uma descendência divina. As pessoas comuns, entretanto, sempre se referiram a essa divisão entre "senhores" e "escravos" como uma divisão de classes.

As raças e as classes, portanto, se articulavam intimamente, em seu sentido nativo. No entanto, ainda não conhecíamos o racismo moderno. Ao dizer isso, estou supondo que o meu leitor saiba o que seja o racismo chamado "cientifico", isto é, aquele que se justifica pela ciência. Pois bem. Muitos autores, entre eles Guillaumin (1992), afirmam que o racismo e a "raça" são produtos da modernidade, ou seja, que a idéia de raça não existiria fora da modernidade. O que eles querem dizer com isso? Eles querem dizer que a idéia de raça, tal como a temos hoje, pressupõe uma noção chave para a ciência moderna, a de natureza imanente, da qual emana um determinado caráter, uma determinada psicologia, uma determinada capacidade intelectual. A idéia científica de que a natureza se desenvolve propulsionada por seus próprios mecanismos internos é imprescindível para essa idéia moderna de raça. Feita essa distinção, não se pode negar que a palavra "raça" é anterior a essa idéia moderna. Mas trata-se então de uma idéia não científica, inteiramente teológica, que no Brasil, nos Estados Unidos e em outros lugares justificou a escravidão.

Construiu-se para a escravidão, primeiro, uma justificativa em termos teológicos e não em termos científicos. Todos conhecem, por exemplo, o mito de que os negros são descendentes de Cã, da tribo amaldiçoada de Canaã. Realmente, muitos escravocratas e fazendeiros achavam que tinham uma missão civilizadora, que estavam redimindo os filhos de Cã, descendentes daquela tribo perdida, trazendo-os para a civilização cristã, agora, para aprender o valor do trabalho.

O fato é que esse racialismo que marcou a sociedade e a nação brasileiras desde o seu início, foi cedendo lugar aos poucos a fórmulas muito mais brandas. Esse processo é razoavelmente bem estudado pela historiografia, mas não completamente desvendado. Sabe-se, por exemplo, que, no Brasil, a ordem escravocrata convivia com um número de alforrias muito grande e um tráfico muito intenso de escravos, de sorte que o que alimentou a escravidão no Brasil foi o tráfico e não a reprodução de escravos. Assim, com o tempo, se formou, no Brasil, uma classe de homens livres pretos, mulatos e pardos, que foi forçando e conquistando o seu lugar na sociedade, o que fez com que essa racionalização teológica fosse abrandada.

Onde eu quero chegar é: em algum momento da história, possivelmente pressionada pelo avanço social dos ex-libertos e de seus descendentes, a categoria predominante em termos de classificação social passou a ser "cor" e não "raça". Ganhou esse estatuto de categoria nativa mais importante. Essa idéia de cor está hoje na base do que se chama de nação brasileira, desse Estado-nação. Desde a Independência, temos um projeto de nação que está ligado à construção de um Estado nacional; deixamos de ser parte do Estado português, passamos a formar um Estado brasileiro mantendo a escravidão, mas tínhamos já integrado um número grande de pretos libertos, de homens livres de cor, e a importância da cor não cessou de crescer desde então.

Dito isso, permita-me um salto histórico. Vamos pensar agora o nosso tempo moderno, dos anos 1930 pra cá. Podemos, então, distinguir três grandes períodos.

Temos uma primeira fase, de constituição da nação brasileira, e aqui eu falo de nação como comunidade de destino, na qual prevalece a idéia de cor sobre a idéia de raça. O anti-racialismo é uma das ideologias fundadoras dessa nação.

Quando esse discurso se cristaliza? Ele se cristaliza basicamente nos anos 1920, 1930, e encontra em Gilberto Freyre o seu principal intelectual. O marco pode ser 1933, ano de publicação *Casa-Grande & Senzala*, mas pode ser também a Semana de Arte Moderna em 1922, pois todos os modernismos vão perseguir exatamente uma idéia nova de Brasil e de povo brasileiro.

É verdade que temos antecedentes desde o Império. O primeiro foi, sem dúvida, o movimento romântico brasileiro, o indianismo. O primeiro momento de uma nação independente, da nação brasileira. Fomos buscar no índio o símbolo da nação. Essa foi uma maneira de deixar de ser europeu e passar a ser brasileiro. Essa primeira construção nacional foi tão marcante que, na minha terra, Bahia, até hoje, os negros, e o povo em geral, se identificam com o caboclo do Dois de Julho.

Vale aqui mais um parêntese. Quando foi proclamada a Independência brasileira as tropas portuguesas de Salvador não se renderam. Ao contrário, alimentaram o projeto de manter Salvador como um porto português, um enclave; dando ensejo a uma luta pela Independência que durou mais ou menos um ano, até que, finalmente, em 2 de julho de 1823, as tropas brasileiras entraram em Salvador, pela estrada da Liberdade. Ali, na Lapinha, se construiu uma Casa dos Caboclos, porque os caboclos foram lutar na guerra da Independência. Toda essa construção simbólica é feita no Império e perdura até hoje. Vejam-se os candomblés de caboclos, eles espelham essa idéia de nacionalidade que vem desse movimento de indianismo (SANTOS, 1995). Ultimamente, quem melhor tem estudado esse período, esta construção simbólica, tem sido Schwarcz (1999) e Carvalho (1991), cuja leitura recomendo.

Silvio Romero e a chamada "geração realista" vêm logo depois. Essa geração vai enfrentar o problema nacional fundamental, qual seja: não temos mais escravos e agora não podemos mais fazer de conta que o negro livre é caboclo, que o negro livre é índio. Vai ser preciso incorporar agora esse povo, essa raça, nessa nação nova, criar símbolos nacionais. Foi isso que a geração de 1920 fez, num período muito fértil da nacionalidade, da qual participaram todos, inclusive os movimentos negros da época. Até hoje é impossível pensar o movimento negro sem pensar que ele continua lutando para ser integrado a essa nação, ainda que, agora, de uma forma que não seja simplesmente simbólica. Pois, simbolicamente, os negros foram incorporados sim, por Freyre (1933), por Mário de Andrade (1944), pelos folcloristas, pelos modernistas. Nos anos 1950, a palavra de ordem que encontramos ainda era a seguinte: a cor é apenas um acidente. Somos todos brasileiros e por um acidente temos diferentes cores; cor não é uma coisa importante; "raça", então, nem se fala, esta não existe, quem fala em raça é racista.

Na sociologia acadêmica, o movimento interpretativo da realidade racial que se constitui no pós-1930 começou com o trabalho de campo de Donald Pierson, na Bahia, em 1939, e segue até o final dos estudos da Unesco sobre relações raciais. Nesse período, se formam duas interpretações. A primeira, que

foi capitaneada por Pierson (1971), diz o seguinte: a sociedade brasileira é uma sociedade multirracial de classes. O que ele quer dizer com isso é que se trata de uma sociedade na qual as "raças" não eram propriamente "raças", mas grupos abertos. Ou seja, a raça não seria um princípio classificatório nativo (ninguém teria raça nativamente, mas sim cor); nem seria também um grupo de descendência. O modo de classificação por cor não fecha as portas para ninguém, não pesa quase nada nas oportunidades sociais, a sociedade seria uma sociedade de classes, uma sociedade aberta, em que negros, brancos, índios, mestiços, pessoas de qualquer cor, podem transitar pelos diferentes grupos sociais. Ficamos pensando se isso era uma construção ideal, ou se pretendia ser uma representação do real, porque sabemos por monografias, por etnografias, que certos clubes eram fechados, que certos lugares das praças públicas das cidades eram vedados aos negros, etc. Mas, o mais importante para nós é que Pierson inaugura uma outra retórica de raça, em que a palavra "classes", já de domínio popular, ganha um sentido acadêmico, weberiano, sendo depois popularizada com esse novo sentido.

Como é possível notar, a primeira maneira das ciências sociais pensarem essa realidade continuou colada à ideologia nacional. É difícil perceber onde acaba a ciência e onde começa a vontade de nação. É como se a ideologia nacional, que move as relações sociais, passasse a ser o discurso da ciência, apresentando-se como análise. Trata-se de um discurso nativo ou de um discurso analítico?

Um segundo período é marcado pelos estudos patrocinados pela Unesco, principalmente os realizados no Rio e em São Paulo (MAIO, 1997). Esses estudos documentam pela primeira vez, de maneira racional e científica (ou seja, utilizando-se das técnicas de observação desenvolvidas pela sociologia e pela antropologia social), a situação do negro no Sudeste do Brasil. Seria a "raça" uma forma de classificação social no Brasil? Pensava-se comumente que "a cor era apenas um acidente", éramos todos brasileiros. Esse pensamento era atribuído ao povo, ou seja, não apenas os ideólogos, mas as pessoas comuns, do povo, brancos e negros, pensariam assim. Os estudos de Bastide e Florestan (1955) e Costa Pinto (1953) rompem radicalmente com essa forma de pensar. A grande discussão que eles estabelecem é uma discussão já colocada pelo movimento negro nos anos 1930: a existência do preconceito racial no Brasil, apesar do ideal de democracia racial. O que é preconceito? Definia-se preconceito, geralmente, a partir da experiência americana de preconceito – ponto de vista que pode ser aprofundado pela consulta a Blumer (1939, 1958). A idéia básica de Blumer é que o preconceito existe como uma reação emocional de um grupo racial (o branco) que se sente

ameaçado por outro (o negro) na competição por recursos em uma ordem igualitária (democrática).

O que Pierson dizia é que o preconceito, assim definido, não existia no Brasil. Haveria, sim, casos individuais de preconceito, casos isolados, mas não como fenômeno social; ou seja, os brancos, enquanto grupo, no Brasil, não cultivariam o medo de serem deslocados pelos negros. Em Marvin Harris (1956), que segue a orientação de Blumer, o argumento se estende ao limite, pois ele diz que, no Brasil, a classe dominante, a branca, nunca precisou sacar a carta racial do colete, ou seja, os negros nunca ameaçaram, e os brancos nunca precisaram sentir medo, e portanto nunca desenvolveram preconceito. O fato é que, nesses anos, a grande discussão era: existe ou não existe preconceito racial no Brasil?

A chamada "escola paulista de sociologia" começou a desenvolver um tipo de argumentação diferente, mais ou menos assim: existem áreas tradicionais, como a Bahia, Pernambuco, onde isso pode ser verdade, onde não existiria preconceito porque não haveria ordem competitiva, igualitária. Mas, nas áreas de desenvolvimento capitalista, em São Paulo, onde se organiza uma sociedade de classes, à medida que aumenta a competição social, aparece o preconceito, ou seja, a ameaça do negro tomar o lugar do branco torna-se real. Em contraposição, os críticos da escola paulista interpretavam tal preconceito como cultura de importação, nutrida principalmente por certos grupos imigrantes pouco adaptados ainda à vida nacional. A escola paulista, ao contrário, buscava explicações estruturais, ou seja, remetia-se à estrutura social em mutação – o capitalismo industrial, em gestação no país, estaria também deslanchando o fenômeno do preconceito racial.

O fato é que essa escola cunhou a idéia do mito da democracia racial. Aquela sociedade multirracial de classes, de que falava Pierson em 1940, se transformou, com o tempo, numa coisa chamada democracia racial, cujas origens estão na idéia de Freyre de que a cultura luso-brasileira, o "mundo que o português criou", teria desenvolvido uma "democracia social" mais profunda e pujante que a "democracia política" dos anglo-saxões e franceses. Essa democracia social seria basicamente um modo diferente de colonizar que significou miscigenar-se, igualar-se, integrar os culturalmente inferiores, absorver sua cultura, dar-lhes chances reais de mobilidade social no mundo branco. Freyre fala depois em "democracia étnica" para dizer que, no Brasil, apesar de uma estrutura política muito aristocrática, desenvolve-se, no plano das relações raciais, relações democráticas. São essas idéias que foram traduzidas como "democracia racial" e ganharam, por um bom tempo, pelo menos dos anos 1940 até os 1960, a conotação

de um ideal político de convivência igualitária entre brancos e negros (GUIMARÃES, 2002).

Quando o Florestan Fernandes (1965) fala em mito da democracia racial, ele estava querendo dizer o seguinte: essa democracia racial seria apenas um discurso de dominação política, não expressava mais nem um ideal, nem algo que existisse efetivamente, seria usado apenas para desmobilizar a comunidade negra; como um discurso de dominação, seria puramente simbólico, sua outra face seria justamente o preconceito racial e a discriminação sistemática dos negros.

O termo "democracia racial" passa, portanto, a carregar e sintetizar uma certa constelação de significados. Nela, raças não existem e a cor é um acidente, algo totalmente natural, mas não importante, pois o que prevalece é o Brasil como Estado e como nação; um Brasil em que praticamente não existem etnias, salvo alguns quistos de imigrantes estrangeiros. Inventa-se, portanto, um povo para o Brasil, que passa a ter samba, passa a ter um pouco da cultura negra, que até aqui não existia pois se, no Império, predominou a mística do índio, e na República a mística do imigrante europeu, somente na Segunda Republica o negro vai dar coloração à nação, à idéia de uma nação mestiça.

Apenas a partir de 1978, surgirá um ator político, o Movimento Negro Unificado (MNU), a golpear esse discurso nacional de maneira mais contundente. Ainda que a crítica da "democracia racial", o denunciá-la como mito, date de 1964, a repressão política impediu qualquer reação organizada.

Por que o MNU irá golpear de forma tão contundente a "democracia racial"? Porque ele vai reintroduzir a idéia de raça, vai reivindicar a origem africana para identificar os negros. Começa-se a falar de antepassados, de ancestrais, e os negros que não cultivam essa origem africana seriam alienados, pessoas que desconheceriam suas origens, que não saberiam seu valor, que viveriam o mito da democracia racial. Para o MNU, um negro, para ser cidadão, precisa, antes de tudo, reinventar sua raça. A idéia de raça passa a ser parte do discurso corrente, aceito e absorvido de certo modo pela sociedade brasileira, o que não se explica senão pelas mudanças que ocorreram também na cena internacional, que tornaram esse discurso bastante poderoso internamente. Mas o fato é que se introduz de novo a idéia de raça no discurso sobre a nacionalidade brasileira.

Na sociologia acontece, paralela e independentemente, algo parecido. Hasenbalg (1979) e Valle Silva (1980) simplesmente analisam os dados agregados, produzidos pelo IBGE, e demonstram por *a* mais *b* que as desigualdades econômicas e sociais entre brancos e negros, ou seja, entre aqueles que se definem como brancos e como pretos e pardos (negros, na definição do ativismo negro),

não podem ser explicadas nem pela herança do passado escravagista, nem podem ser explicadas pela pertença de negros e brancos a classes sociais distintas, mas que tais desigualdades resultam inequivocamente de diferenças de oportunidades de vida e de formas de tratamento peculiares a esses grupos raciais.

Uma enorme coincidência estatística fez com que Hasenbalg e Valle Silva reforçassem ainda mais o discurso do Movimento Negro, que naquele momento procurava dividir a população brasileira em brancos e negros, recusando os termos, oficiais ou não, que classificavam os mestiços em morenos, pardos, escuros, etc. Sabemos que os dados do IBGE trazem cinco categorias – brancos, pretos, pardos, amarelos e indígenas. A categoria "preto" é diminuta; a proporção, no Brasil, dos que se declaram pretos nunca passou contemporaneamente de 5%. Ora, isso representava uma grande dificuldade para a análise desagregada dos dados, pois não permitia que se fizessem testes estatísticos robustos. Por outro lado, no total, a categoria parda, mais numerosa, não apresentava grandes diferenças em relação à preta em termos de situação, medida por uma série de indicadores. Como seria estatisticamente recomendável agregar os dados, Nelson e Carlos juntaram os pretos aos pardos, ou seja, fizeram, analiticamente, o que o movimento negro fazia na política, chamando o agregado resultante de "negros".

Assim o termo "negro" para significar afro-descendente ganhou credibilidade nas ciências sociais, assim como o discurso da desigualdade racial, também a partir das ciências sociais, contagiou o discurso político. Bom, aí a confusão está formada; e por quê? Porque agora se tem um conceito que não era nem analítico nem nativo. Não era analítico porque a sociologia não o sustentava, tampouco a biologia, e não era nativo senão para uma parte mínima da população brasileira, ou seja, para os ativistas e simpatizantes do MNU. O que eu escrevi em "Racismo e Anti-racismo no Brasil" tenta desenrolar esse nó, do ponto de vista teórico, propondo um conceito sociológico de raça (GUIMARÃES, 1999).

Que conceito é esse? Parto da crítica à categoria "cor", pois a análise dessa categoria, no Brasil, nos leva à conclusão, sem grande dificuldade, de que a classificação por cor é orientada pela idéia de raça, ou seja, que a classificação das pessoas por cor é orientada por um discurso sobre qualidades, atitudes e essências transmitidas por sangue, que remontam a uma origem ancestral comum numa das "subespécies humanas". Isso não foi muito difícil, pois pude me restringir a resenhar criticamente os antropólogos dos anos 1940, 1950 e 1960, que documentaram ricamente tal fato. O meu argumento é o seguinte: "cor" não é uma categoria objetiva, cor é uma categoria racial, pois quando se classificam as pessoas como negros, mulatos ou pardos é a idéia de raça que orienta essa forma

de classificação. Se pensarmos em "raça" como uma categoria que expressa um modo de classificação baseado na idéia de raça, podemos afirmar que estamos tratando de um conceito sociológico, certamente não realista, no sentido ontológico, pois não reflete algo existente no mundo real, mas um conceito analítico nominalista, no sentido de que se refere a algo que orienta e ordena o discurso sobre a vida social.

Temos outros dois complicadores adicionais.

Primeiro, houve um movimento de reação à vontade do MNU de desmistificar a democracia racial, à sua ânsia de culpar o preconceito e a discriminação raciais como responsáveis, pelo menos em parte, pela desigualdade racial no Brasil; junto com isso houve também, nos anos 1980 e 1990, um grande abalo no nosso sentimento de nacionalidade, resultado de sucessivas crises econômicas e políticas – houve crises de governabilidade e ameaças de desintegração nacional, com o surgimento de movimentos separatistas.

Segundo, houve, no plano da academia, uma certa reação à tentativa de demonização de Gilberto Freyre. Surgiu na academia um movimento de reinterpretação da democracia racial como um mito. Formou-se certa matriz interpretativa, que diz assim: "Tudo bem, a democracia racial é um mito, mas vocês, sociólogos, não entendem muito de mito, não. Mito não é só falsa ideologia, mito é uma coisa mais importante do que o que vocês acham; mito, na verdade, é um discurso sobre a origem das coisas, um discurso sobre o dia-a-dia, que não precisa ser real, ao contrário, é efetivo apenas na medida em que orienta a ação das pessoas, em que dá sentido às relações sociais do dia-a-dia. Nesse sentido, o mito da democracia racial é e continuará sendo muito importante para a idéia de nação brasileira".

Esse é um argumento muito forte, pois significa dizer o seguinte: "Apesar da militância do MNU, qualquer um que saia à rua e converse com as pessoas vê que a democracia racial está viva, enquanto mito". Comecei a reagir a esse discurso (GUIMARÃES, 2002), pensando o seguinte: esse argumento é muito bom porque nos ensina a pensar as relações sociais, tais como elas se dão no cotidiano; nesse sentido, ele põe fim à politização excessiva do tema. Mas ele tem um defeito – ele acaba se apegando muito à idéia de estrutura, de longa duração, torna-se quase que um discurso ahistórico, como se estivéssemos tratando com uma matriz que não teve inicio e não terá fim. Se os que usam tal argumento são pouco críticos a respeito da historicidade dessa matriz, então eu os fustigo, perguntando: como nasceu a democracia racial? Quando se transformou num compromisso político? Será que esse discurso não pode acabar? Será que não está acabando? E,

inspirado nas idéias de alguns cientistas políticos, como Souza (1971), por exemplo, penso a democracia racial como um compromisso político, que teve um começo, conheceu o apogeu, passou por crises e, talvez, tenha se esgotado.

Uma observação final de cunho metodológico. Tratei até aqui de termos analíticos, de termos nativos, agora gostaria de tratar de termos de pesquisa. Como é que se observam "raças" ou como se observa a "cor" de uma pessoa? Temos esses dois momentos na pesquisa: num primeiro, temos nossas hipóteses, nossas categorias analíticas, nossas categorias nativas; num segundo momento, precisamos transformar "cor" ou "raça" em algo que possa ser observado, quantificado, analisado. A primeira regra, para quem faz pesquisa, é que é necessário se ter domínio da linguagem nativa, pois se as questões teóricas do pesquisador não puderem ser traduzidas em questões que utilizem a linguagem nativa, tais perguntas não serão entendidas.

Precisamos, pois, trabalhar com o senso comum, traduzir conceitos analíticos em categorias nativas; temos que frasear a pergunta de modo a obter uma resposta sobre o que queremos. No nosso caso, estamos querendo saber como uma pessoa se classifica em termos raciais no Brasil.

Como perguntar? Segundo a etnografia que se faz no Brasil, o conceito de raça continua a não ser conceito nativo, ainda que comece a ser adotado por vários grupos sociais, não é um termo usual e de sentido inequívoco. A melhor maneira de se perguntar quando se quer classificar em termos raciais, portanto, continua a ser: "qual é a sua cor?" ou "como o sr(a). se classificaria em termos de cor?" ou variações em torno da pergunta sobre cor. O grande problema é que cada vez mais essa pergunta acaba dando resultados inesperados.

No passado, a boa pergunta para se observar a identidade racial era perguntar sobre a cor, mas com toda essa luta ideológica em torno da racialização, cada vez mais, começa a aparecer ruído nas respostas a essa pergunta. O que fazer? Substituir a palavra "cor" por "raça"? Mas, será que a maioria das pessoas aceita e entende a pergunta? Ou será que vai reagir à idéia de raça como reagia antigamente? Tem-se aqui um problema. No estágio em que estamos atualmente, o tema se tornou tão pouco confiável em termos de operacionalização que os pesquisadores precisam fazer duas ou três perguntas. Uma maneira clara de classificar, embora seja conceitualmente pouco sociológica, é aquela feita pelo entrevistador. Simplesmente, pede-se que a pessoa que está entrevistando classifique o entrevistado em termo de cor. Essa é uma possibilidade.

O problema dessa forma de classificação é que desse modo se obtém uma identidade atribuída por outrem. Do ponto de vista da teoria sociológica, não

parece ser uma boa solução, porque se trata de medir uma variável que, na verdade, é uma forma de identidade subjetiva do individuo; então, atribuir identidade é complicado, mas, às vezes, é a única maneira disponível. Eu já fiz isso, não quando me deparei com pessoas que eu entrevistava, mas com fichas de registro funcional de pessoas. Nesse caso, eu tive que classificar racialmente a partir da percepção gerada por uma fotografia. Procurei usar muitas categorias para que depois fosse possível agregá-las de acordo com os resultados estatísticos que eu obtivesse. Usei, por exemplo, uma categoria inexistente no censo, "moreno", que é o "branco" escuro, muito usado no Nordeste e no litoral, onde o queimado de sol é muito valorizado, junto como a categoria "mulato", tipo mais negróide, ainda que mais claro que o "preto". Essas categorias se revelaram facilmente traduzíveis em termos das categorias censitárias, posto que grande parte dos "morenos" são brancos sociais.

Por outro lado, Turra (1995), assim como outros pesquisadores, já utilizaram simultaneamente três diferentes formas de classificação. Primeira forma: as categorias do IBGE são usadas para que o entrevistador classifique sem perguntar; segunda forma: faz-se uma pergunta aberta "Qual é a sua cor?"; terceira forma: repete-se a pergunta censitária, uma pergunta fechada com cinco alternativas – branco, preto, pardo, amarelo e indígena. Por que fazer uma pergunta aberta?

Harris (1993), um dos antropólogos que melhor conhece o sistema de classificação racial no Brasil, pois tem estudado o assunto desde os anos 1960, quando era estudante de pós-graduação em Columbia, escreveu recentemente uma série de artigos irados contra as categorias do IBGE, dizendo que este Instituto estava perpetuando uma violência com a identidade das pessoas no Brasil, pois estas se consideravam morenas e não pardas; argumentou, ademais, que essa categoria, "parda", não existia na vida cotidiana brasileira. Harris forçou, assim, que se retomassem os estudos de classificação racial no Brasil.

Deve-se tomar o cuidado, portanto, sempre que possível, de se fazer uma pergunta aberta, deixar a pessoa falar o que quiser e anotar, posto que não há hoje em dia consenso sobre que categorias são usadas nativamente. Finalmente manter a forma de classificar do IBGE, sempre fraseada com a palavra "cor", faz-se necessário para manter-se a comparabilidade entre diversas fontes de dados. Quando, ao contrário, se está lidando com um grupo específico, cujas categorias de classificação racial são conhecidas, deve-se empregar essas categorias.

Foi o que aconteceu com o Felix (2002), quando entrevistou militantes e perguntou: "qual é a sua raça?". A resposta que obteve foi: "Eu sou pardo, mas minha raça é negra." Esses militantes tinham uma teoria racial muito consistente sobre o mundo e sobre si mesmos, em que a idéia de raça em termos políticos era

central e na qual a idéia de cor, que é a idéia normal dos brasileiros, continuava vigendo. Ou seja, essas pessoas fundiram uma classificação brasileira com uma classificação militante, na qual a "raça" referia-se a uma ascendência biológica e posição política, enquanto a cor a uma tonalidade de pele considerada objetiva. Até que ponto esse discurso racial vai se espraiar, ganhar adeptos fora do movimento?

Notas

[1] Uma boa discussão deste ponto pode ser encontrada em Appiah (1997).

[2] Peter Wade (1997) tem uma explicação bastante didática sobre as diferenças entre "raça" e "etnias" que sigo, em grande parte, aqui.

Referências

APPIAH, K. A. **Na casa de meu pai.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BASTIDE, R.; FERNANDES, F. **Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo**. São Paulo: Anhembi, 1955.

BASTIDE, R. Le symbolisme des couleurs. **Bastidiana**, n. 15-16, p. 35-40, 1996.

BERLIN, B.; KAY, P. **Basic color terms**: their universality and evolution. Berkeley: University of California Press, 1969.

BERNIER, F. L'invention de la division de l'humanité en races: Journal des Sçavants du 24 avril 1684. In: COLAS, Dominique. **Races et racismes de Platon à Derrida** : anthologie critique. Paris: Plon, 2004.

BOAS, F. **Race, language and culture**. Nova York: The Macmillan Company, 1940.

BLUMER, H. **The nature of racial prejudice**. *Social Process in Hawaii*, Honolulu, v. 5, p. 11-20, 1939.

______. Race prejudice as a sense of group position. **Pacific Sociological Review**, v. 1, p. 3-8, Spring, 1958.

BURAWOY, M. **Manufacturing consent**. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

CARVALHO, J. M. **Bestializados:** o Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

COSTA PINTO, L. A. **O negro no Rio de Janeiro***:* relações de raças numa sociedade em mudança. São Paulo: Ed. Nacional, 1953.

DURKHEIM, E. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Ed. Nacional, 1970.

FÉLIX, J. B. de J. **Chic Show e Zimbabwe e a construção da identidade nos bailes black paulistanos**. 2000. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.

FERNANDES, F. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Ed. Nacional, 1965.

FREYRE, G. **Casa-grande e senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Rio de Janeiro: Schimidt, 1933.

GUILLAUMIN, C. **Sexe, race et pratique du pouvoir**: l'idée de nature. Paris: Côté-femmes, 1992.

GUIMARÃES, A. S. A. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: Ed. 34, 1999.

______. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Editora 34, 2002.

______ *et al*. Relatório Substantivo. In: CENSO ÉTNICO-RACIAL DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 1. Relatório de Pesquisa. São Paulo: FFLCH-USP, 2002.

HARRIS, M. **Town and country in Brazil**. New York: Columbia University Press, 1956.

______ *et al*. "Who are the whites? Imposed census categories and the racial demography of Brazil". **Social Forces**, Chapel Hill, v. 72, n. 2, p. 451-462, dez. 1993.

HASENBALG, C. A. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil.** Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HASENBALG, C. A.; SILVA, N. V. **Relações raciais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Rio Fundo Editora, 1992.

KHALDOUN, Ibn. Les Noirs sont-ils humains? In: COLAS, Dominique. **Races et racismes de Platon à Derrida** : anthologie critique. Paris: Plon, 2004, p. 122-129.

MAIO, M. C. **A história do Projeto Unesco**: estudos raciais e ciências sociais no Brasil. 1997. Tese (Doutorado em Ciência política e Sociologia) - Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

MÁRIO DE ANDRADE. **Macunaíma**. São Paulo: Livraria Martins, 1944.

MARX, K. **Para a crítica da economia política**. São Paulo: Ed. Abril, 1974. (Os pensadores, v. 35).

PIERSON, D. **Brancos e pretos na Bahia (estudo de contacto racial)**. São Paulo: Ed. Nacional, 1971.

PRZEWORSKI, A. From proletariat into class: the process of class formation from Karl Kaustki's 'The class struggle' to recent debates. **Politics and Society**, v. 7, p. 4, 1977.

RAMOS, A. G. **A redução sociológica**. Rio de Janeiro: MEC/ISEB, 1958.

SANTOS, J. T. **O dono da terra**: o caboclo nos Candomblés da Bahia. Salvador: Sarah Letras, 1995.

SCHWARCZ, L. Moritz. **As barbas do imperador**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SOUZA, A. Raça e política no Brasil urbano. **Revista de Administração de Empresas**, Rio de Janeiro, v. 11, out./dez. 1971.

THOMPSON, E. P. **The making of english working class**. London: Vintage, 1958.

TURRA, C. **Racismo cordial**. São Paulo: Ática, 1995.

VALLE SILVA, N. O preço da cor: diferenciais raciais na distribuição de renda no Brasil. **Pesquisa e Planejamento Econômico**. Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 21-44, 1980.

WADE, P. **Race and ethnicity in Latin America**. London: Pluto Press, 1997.

WAGLEY, C. **Races et classes dans le Brésil rural**. Paris: UNESCO, 1952.

WEBER, M. **Sobre a teoria das ciências sociais**. São Paulo: Martins Fontes, 1970.

WRIGHT, E. O. **Classes**. London: Verso, 1985.

Genótipo e fenótipo

Qual "retrato do Brasil"? Raça, biologia, identidades e política na era da genômica[1]

• *Ricardo Ventura Santos* é Professor do Departamento de Antropologia do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro e pesquisador titular da Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz.

• *Marcos Chor Maio* é Pesquisador titular da Casa de Oswaldo Cruz, Fundação Oswaldo Cruz.

Introdução

A "nova genética" (ou genômica) está penetrando de forma avassaladora nos mais diversos domínios do mundo contemporâneo, gerando uma revolução tecnocultural associada aos genes que tem transformado tecnologias, instituições, práticas e ideologias. Como salientado por Lindee, Goodman e Heat (2003), a história da genética demonstra uma trajetória de profunda impregnação por elementos da cultura, do tempo e da espacialidade. Humanos e não humanos participam desse processo, que se faz presente cada vez mais intensamente ao longo de todo o ciclo de vida dos organismos. A "nova genética" não somente redimensiona *loci* biológicos, culturais e sociais no entorno próximo dos indivíduos como também reconfigura relações macrossociais, históricas e políticas de amplo alcance. Lippman (1991) alude à "geneticização" para se referir a esse aglomerado de transformações e à geração de novos significados no âmbito das sociedades ocidentais, que têm na "nova genética" uma de suas bases e importante elemento propulsor. Paul Rabinow argumenta que a crescente impregnação da sociedade pelo conhecimento genético trará (ou já traz) mudanças em uma escala sem precedentes, já que "a nova genética deverá remodelar a sociedade e a vida com uma força infinitamente maior que a revolução na física jamais teve, porque será

implantada em todo o tecido social por práticas médicas e uma série de outros discursos" (RABINOW, 1992, p. 41).[2]

Neste artigo, abordamos a revolução tecnocultural em torno da "nova genética" por meio de um estudo de caso que diz respeito à imbricação entre raça, genômica, identidades e política no Brasil. Examinamos como a "nova genética", para além de uma dimensão biológica, torna-se uma arena de disputa na qual estão presentes elementos históricos, sociais e políticos.

Especificamente, analisamos os debates em torno dos resultados de uma pesquisa – *Retrato Molecular do Brasil* – que teve por objetivo elucidar as "origens genéticas do brasileiro", a partir do seqüenciamento de partes do DNA mitocondrial e do cromossomo Y. Ao enfocar a recepção dessa pesquisa, exploramos algumas das novas, intensas e abundantes formas de relação entre "natureza/genética" e "cultura/sociedade", nas quais o DNA aparece como ator saliente em uma disputa entre modalidades de interpretar e transformar realidades sociais e políticas.[3]

Situando a questão

Há uma imagem bastante conhecida entre aqueles que, de uma perspectiva histórica, sociológica ou antropológica, estudam as interfaces entre raça, ciência e sociedade no Brasil. É o quadro *A Redenção de Can*, de Modesto Brocos y Gómez.[4] Quatro personagens estão representados na tela, tendo ao fundo uma parede de barro (pau-a-pique), comum em regiões pobres do Brasil. De pé, à esquerda, vê-se uma velha negra, que olha para o alto com os braços parcialmente levantados, como que agradecendo aos céus por uma graça alcançada. No outro extremo, sentado e parcialmente de costas para os demais está um homem de seus 30-35 anos. De tez branca, sua aparência lembra a de um migrante ibérico ou mediterrâneo. O centro do quadro é ocupado por um par mãe-filho: a mãe (fenotipicamente mulata) lembra uma Madona renascentista com o menino Jesus (de pele branca) em seu colo. Brocos y Gómez pintou o quadro em 1895, menos de dez anos depois de assinada a chamada Lei Áurea (1888), que aboliu a escravidão no Brasil. A *Redenção de Can* é usualmente interpretada como expressando o ideal do "branqueamento": a velha negra agradece por sua filha, mulata clara (portanto, já parcialmente "branqueada"), ter se casado com um migrante branco e gerado uma criança de tez branca (SEYFERTH, 1985).

Em 1911, *A Redenção de Can* foi utilizada pelo médico e antropólogo físico João Baptista de Lacerda, do Museu Nacional, no Rio de Janeiro, para ilustrar a memória *Sur les métis au Brésil*, apresentada no I Congresso Mundial das Raças (SEYFERTH, 1985; SKIDMORE, 1993; BIDDISS, 1971). Lacerda, cientista renomado, seguiu para Londres como representante do governo brasileiro. Sua memória defendia que o Brasil estava no caminho do "branqueamento": por meio da mestiçagem, seria possível resolver o problema racial brasileiro. Segundo ele, após cem anos, em torno de 2010, portanto, no início do século XXI, já não haveria negros no Brasil.

Em abril de 2000, *A Redenção de Can* apareceu novamente em um trabalho que aborda questões ligadas à diversidade biológica do povo brasileiro. De autoria de Sérgio Pena e colaboradores (2000), geneticistas ligados à Universidade Federal de Minas Gerais, trata-se de um estudo que utiliza ferramentas da moderna genética molecular, visando reconstituir as "origens genéticas do brasileiro".

Logo no início de *Retrato molecular do Brasil* sobressai a indagação: "Afinal, quanto há de ameríndio, europeu e africano em cada um de nós [brasileiros]?" (PENA *et al.,* 2000, p. 16). Os resultados da pesquisa indicam, entre outros aspectos, que a amostra analisada (indivíduos autoclassificados como brancos) apresentava uma maior freqüência de marcadores de origem africana e/ou ameríndia que de origem européia. Simbolicamente falando, parece sugerir que a criança de tez branca do quadro de Brocos y Gómez, tomada como representando o povo brasileiro no final do século XX, início do XXI, está longe de ser efetivamente branca. Se Lacerda, com base nos parâmetros disponíveis em sua época, predisse que os brasileiros seriam todos (finalmente) brancos por volta de 2010, a genética do século XXI está longe de prover apoio aos seus prognósticos. Nas veias dos brancos brasileiros continua a correr sangue com "profusas marcas" de ancestralidade ameríndia e africana.

Desde a sua publicação, *Retrato molecular do Brasil* vem sendo assunto de matérias em jornais, revistas semanais e programas de televisão (EDWARD, 2000; GASPARI, 2000; GODOY, 2000; LEITE, 2000). É possível que as conjunturas local e internacional tenham ajudado a ampliar a reverberação desse trabalho. Os resultados da pesquisa vieram a público em abril de 2000, quando se "comemorou" os 500 anos de chegada dos europeus ao Brasil. Não menos significativo, coincidiu com a finalização de importante etapa do *Human Genome Project*, com o qual compartilha afinidades técnicas. Retrato Molecular do Brasil não é fruto de uma prática científica qualquer; resulta do exercício de um dos ramos da ciência de maior visibilidade nos dias atuais.

No Brasil, em muitos círculos, a recepção à *Retrato molecular do Brasil* foi calorosa. Na opinião de alguns, uma demonstração cabal das potencialidades da genética para reconstituir a história biológica do povo brasileiro. Um articulista da *Folha de S. Paulo,* Elio Gaspari (2000, p. 14), referiu-se ao trabalho como "um artigo fenomenal, [...] uma verdadeira aula, motivo de orgulho para a ciência brasileira". Escreveu também: "É a comprovação científica daquilo que Gilberto Freyre formulou em termos sociológicos", referindo-se à magnitude da mestiçagem no Brasil – "Há mais gente com um pé na cozinha do que com os dois na sala", expressão inclusive utilizada pelo presidente Fernando Henrique Cardoso quando em campanha em meados da década de 1990.

Mas *Retrato molecular do Brasil* não foi consensualmente acolhido. Para o ativista do movimento negro Athayde Motta, a pesquisa dos geneticistas (utilizando alta tecnologia) seria um "simulacro de suporte científico" para o mito da democracia racial. E mais, os resultados dariam margem a "possibilidades quase infinitas de manipulação", incluindo "injetar sangue no moribundo mito da democracia racial" (MOTTA, 2000a; 2000b, 2002) ou mesmo virar "uma campanha pró-democracia racial [...] um discurso político-ideológico cuja função primordial é manter o estado de desigualdades raciais no Brasil" (MOTTA, 2003).

Portanto, há uma forte tensão entre perspectivas, cujos ingredientes incluem raça, genes, construção de identidades coletivas, história e modalidades de interpretação do Brasil, bem como ativismo e estratégias de combate ao racismo. No contexto sob análise, geneticistas propõem uma interpretação da realidade brasileira que enfatiza a não-existência de raças, valoriza a miscigenação e fortalece a noção de que o racismo deve ser combatido através do anti-racialismo – um anti-racismo sem raças ou um anti-racismo não-racializado. Mas tal perspectiva está longe de ser percebida como trajetória única e/ou preferencial a ser seguida; na visão de certos segmentos sociais, é vislumbrada como potencialmente opressiva.

Raça, mestiçagem e interpretações do Brasil

O tema da mestiçagem teve papel central no debate sobre a modernidade em diversas sociedades multirraciais, incluindo as latino-americanas (GRAHAM, 1990; STEPAN, 1991; WADE, 1997). Desde a segunda metade do século XIX, cientistas, viajantes e intelectuais comungavam da crença racialista de que países com acentuada heterogeneidade racial estavam fadados a sofrer processos de "degeneração". Em face do destino anunciado pelas elites letradas européias de

que as nações mestiças jamais poderiam atingir a civilização, a *intelligentsia* latino-americana, sem deixar de se identificar com as teorias raciais advindas da Europa, procurou elaborar soluções locais para suas complexas realidades em matéria racial. O caso brasileiro é particularmente rico e tem sido sistematicamente estudado (FRY, 2000; MAIO; SANTOS, 1996; SCHWARCZ, 1993; SKIDMORE, 1993; STEPAN, 1991).

Do ponto de vista esquemático, é possível identificar três vertentes explicativas principais para a questão racial na tradição intelectual brasileira no período que se estende desde as últimas décadas do século XIX até os anos 50-60 do século XX, com desdobramentos até o presente. A primeira delas, o paradigma racial, é inaugurada por volta de 1870, e tem em Silvio Romero uma importante expressão. A segunda, o paradigma cultural, tem seu representante maior em Gilberto Freyre, nos anos de 1930. A terceira, o paradigma da estrutura social, emerge, basicamente, a partir dos anos 1950, e seu personagem central é Florestan Fernandes. A vertente sociológica desdobra-se, a partir do final da década de 1970, nos estudos de Carlos Hasenbalg, Nelson do Valle Silva e outros, que em larga medida influenciaram os contornos da discussão sobre raça que acontece até os dias atuais.

Silvio Romero foi um leitor assíduo da produção européia afim às ciências sociais gerada nas últimas décadas do século XIX. No plano da atividade literária, campo privilegiado de sua atuação, colocou em questão o romantismo, especialmente criticando-o pela sua tentativa de retratar a nação mediante o enaltecimento do legado heróico do indígena, o que no seu entendimento teria acarretado uma visão distorcida da sociedade brasileira. No amplo leque de elementos condicionantes, o racial foi o que exerceu maior ascendência nas análises de Romero. O destaque atribuído à chave explicativa racial ofereceu-lhe a oportunidade, por um lado, de construir uma reflexão com lastro de cientificidade, por outro, de revelar certo desconforto provocado pela interpretação de diversos pensadores – como Agassiz e Gobineau –, que se manifestaram perplexos em face da ampla miscigenação constitutiva da sociedade brasileira (CANDIDO, 1988; ORTIZ, 1985).

Romero afirmava ser estéril permanecer no plano dos debates acerca dos possíveis custos e benefícios dos contatos raciais; para ele, a mestiçagem da população brasileira era um fato predominantemente social e cultural. Sem abrir mão da linguagem racializada, o autor considerava que

> os brancos puros e os negros puros que existem no país, e ainda não estão mesclados pelo sangue, já estão mestiçados pelas idéias e costumes, e o

estudo dos hábitos populares e da língua fornece a prova dessa verdade (ROMERO, 1977, p. 60-61).

Não obstante, Romero era contraditório em seu diagnóstico sobre o Brasil. Na medida em que a cultura brasileira estava em processo de formação, o autor observou que a "falta de coesão nacional" seria "um fato étnico, físico, antropológico" (ROMERO, 1977, p. 267) e só poderíamos ver a afirmação de um caráter nacional brasileiro definido ao final de um longo processo de fusão e seleção racial, no qual, pela sua "superioridade" física e mental, o branco triunfaria (ROMERO 1980, p. 134-135). Essa fórmula, a "ideologia do branqueamento", resolvia o impasse que as teorias raciais haviam criado para a identidade nacional, sem negar inteiramente a gravidade dos problemas raciais.

As ambivalências do determinismo racial à brasileira entrariam em declínio nos anos de 1920 e 1930. Uma plêiade de autores e obras é freqüentemente apontada como responsável por essa inflexão no pensamento social brasileiro e que daria consistência ao chamado "paradigma cultural". Do ponto de vista das avaliações globais, das grandes sínteses sobre a sociedade brasileira, ocupa lugar de destaque *Casa-Grande & Senzala,* Freyre (1933).

Casa-Grande & Senzala é um longo ensaio histórico-sociológico sobre a formação da sociedade brasileira. Em uma descrição que se tornou paradigmática, Candido (1995, p. 9-10) registra o impacto da reflexão de Freyre sobre sua geração (aquela que principiou sua produção intelectual nas décadas de 1940 e 1950); conseguia-se, enfim, ver o País com outros olhos, livres dos limites trazidos por análises racialistas. No retrato fornecido pela visão freyriana, a mestiçagem aparece como um elemento crucial na formação nacional, sendo apresentada como símbolo do caráter relativamente democrático e flexível da cultura brasileira.

Uma análise pormenorizada das relações raciais apresentadas em *Casa-Grande & Senzala* mostra um quadro complexo, no qual se dá uma convivência "tensa mas equilibrada" entre a "perversidade" do senhor e sua "intimidade" com o escravo. O sofisticado argumento de Freyre, que se mostra mais intricado que uma suposta visão "idílica" do passado colonial brasileiro que muitos lhe atribuíram mais tarde (ARAÚJO, 1994), consiste na percepção de que entre os contrastes que se combinam para formar o complexo de relações entre a "casa-grande" e a "senzala" no Brasil colonial está a tensão entre um sistema econômico que divide os dois pólos, extremando a hierarquia social, bem como uma convivência íntima, ilustrada pela miscigenação.

A partir dos anos 1930, os esforços envidados na busca de um padrão científico de investigação de aspectos da realidade social brasileira foram acompanhados por importantes avanços na criação de cursos universitários em ciências sociais nas duas principais cidades do país: Rio de Janeiro e São Paulo. Vinculado à Universidade de São Paulo, Florestan Fernandes é um intelectual desse período que viria a dar uma importante contribuição nas discussões sobre raça e relações raciais. Sua inserção no ciclo de pesquisas sobre as relações raciais no Brasil, patrocinado pela United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (Unesco), entre 1950 e 1952, marcaria sua intervenção renovadora nos grandes debates do pensamento social brasileiro. Fizeram parte também desse ciclo de pesquisas, entre outros, Roger Bastide, Charles Wagley, Costa Pinto, Marvin Harris e Oracy Nogueira. O plano de estudos da Unesco previa pesquisas que foram desenvolvidas em várias regiões do Brasil, tendo em vista apresentar ao mundo, no contexto pós-holocausto, os detalhes de uma experiência no campo das interações raciais que era julgada singular e bem-sucedida na época, tanto no Brasil como nos Estados Unidos e na Europa (MAIO, 2001).

Para Fernandes, o padrão de relações raciais no Brasil dependeria muito menos da interação íntima entre escravos e senhores do que de uma estrutura social rigidamente estratificada. A permanência do preconceito racial, apesar da intensa miscigenação ocorrida aqui, resultaria da forma incompleta pela qual se realizou, na evolução histórica, a transição de uma estrutura social composta de estamentos e castas, que caracterizava o período escravista, para uma estrutura de classes. A atribuição da emergência da questão racial aos descompassos da evolução social brasileira sugere que, apesar da relativização do otimismo de Freyre, sua solução não estaria distante. Assim, o padrão tradicional das relações raciais, definido como uma "persistência do passado", poderia ser superado na medida em que o desenvolvimento capitalista dos anos 1950, com a ampliação da oferta de emprego, permitiria ao negro condições inéditas de ascensão social, ocupando assim um novo lugar na estrutura de classes (FERNANDES, 1972, p. 29-30; 1965).

Tendo em vista o impacto causado pela crítica de Fernandes ao mito da "cooperação entre as raças", a obra de Gilberto Freyre, que gozara de grande prestígio nos anos 1930 e 1940, acabou sendo colocada em juízo, vindo a representar um ensaísmo de tipo erudito destituído de base científica. Seu diagnóstico relativamente positivo da herança colonial passou a ser interpretado como a representação mais bem acabada da elite agrária conservadora nordestina.

A "democracia racial" seria uma espécie de falsa consciência, exercendo o papel de impedir a alteração do padrão tradicional brasileiro de relações raciais. Em lugar de promover a tolerância, a crença de que no Brasil não haveria discriminação funcionaria como um dispositivo para que o problema racial não fosse encarado.

A contestação do mito da democracia racial ganhou maior relevância no final dos anos 1970 com os trabalhos sociológicos de Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva, com base em dados quantitativos sobre as desigualdades raciais no Brasil. Esses estudos contemplavam também críticas a Florestan Fernandes quanto à natureza pré-moderna do racismo à brasileira e à subsunção da categoria raça à classe. A primeira crítica refere-se à visão de Florestan do preconceito racial como um resquício da herança escravocrata e, como tal, tenderia a desaparecer com o surgimento de uma sociedade capitalista, democrática, aberta e competitiva. Em oposição a esta perspectiva, Hasenbalg (1979, p. 72-86) afirma que preconceito e discriminação sofreram alterações após a abolição da escravidão, assumindo novas funções e significados no contexto da estrutura social capitalista. Fernandes também foi criticado por ter valorizado o conceito de classe social em detrimento da importância do valor atribuído à raça nas relações entre indivíduos e grupos. Controlando os dados para eliminar os efeitos da variável classe social, Hasenbalg provou por meio de suas pesquisas que a raça, como atributo social historicamente elaborado, continua a funcionar como um dos critérios mais importantes na distribuição de pessoas na hierarquia social (HASENBALG, 1985, p. 26-28).

A partir dos anos 1980 e 1990, assumem maior visibilidade duas perspectivas no campo dos estudos raciais. Como observa Costa (2002), a primeira delas, que guarda estreita relação com as pesquisas de Hasenbalg e Silva, atém-se às investigações das assimetrias existentes no plano das relações raciais no Brasil, sem desprezar outros elementos determinantes, tais como: classe, gênero, educação e espaço geográfico (HASENBALG, 1979; 1996; HASENBALG; VALLE SILVA, 1988). No caso da segunda perspectiva, raça transforma-se em uma categoria primordial para o entendimento da dinâmica societária no Brasil que, por meio do modelo bipolar – a ênfase nas desigualdades entre brancos e negros e no binômio racismo/anti-racismo –, se torna a chave explicativa para as demais iniqüidades sociais (GUIMARÃES, 1999; HANCHARD, 1994; HENRIQUES, 2001; WINANT, 1994). Cabe ressaltar que em ambas as visões o conceito de raça é concebido como fundamental para a compreensão das disparidades sociais existentes no Brasil.[5]

Genética e "mistura racial" no Brasil

A genética experimentou uma notável expansão no país a partir da década de 1950. Contribuiu para tal a consolidação do sistema universitário brasileiro e o treinamento de um grupo de jovens cientistas em universidades e laboratórios no exterior que, ao retornarem ao país, montaram e impulsionaram diversos grupos de pesquisa (SANTOS, 1996).

Nas pesquisas em genética de populações humanas na segunda metade do século XX, uma vertente que recebeu ampla atenção no Brasil estava voltada para os estudos sobre dinâmica gênica em situações de "mistura racial".[6] Segundo Sans (2000), a América Latina é uma das regiões mais investigadas em todo o mundo no que diz respeito a essa linha de pesquisa, notando-se uma proeminência da produção de geneticistas brasileiros nesse campo. Em um influente trabalho na década de 1960, os geneticistas Francisco M. Salzano e Newton Freire-Maia salientaram que as populações brasileiras apresentam "uma oportunidade ímpar para o estudo de problemas dos mais fascinantes e complexos" (1967, p. 1).[7] Seus estudos apontaram que:

> As populações brasileiras caracterizam-se, em geral, por apresentarem grande heterogeneidade genética [...]. A heterogeneidade deriva da contribuição que lhe deram os seus grupos raciais formadores [...]. São, por isso, nossas populações um ótimo material para uma série de estudos sobre comparações intra e interétnicas, bem como sobre os efeitos da mestiçagem (SALZANO; FREIRE-MAIA, 1967, p. 157).

Nas décadas de 1960 e 1970, foi realizada uma grande quantidade de estudos sobre "mistura racial" no Brasil. Fundamentavam-se na análise de marcadores genéticos clássicos, como, por exemplo, no sistema de grupos sangüíneo Rh, Diego e proteínas séricas Gm (gamaglobulinas).

Uma vez fornecido o contexto histórico, torna-se possível situar *Retrato Molecular do Brasil* no bojo da ciência brasileira das últimas décadas. Pode-se dizer que é um dos capítulos mais recentes de uma vertente de investigação proeminente na genética de populações humanas que floresceu no Brasil na segunda metade do século XX. Para além disso, a pesquisa de Pena e associados, juntamente com outros estudos genéticos,[8] inova e amplia as possibilidades de análise mediante a utilização do novo arsenal técnico oferecido pela biologia molecular. Por meio do seqüenciamento de porções do mtDNA e do cromossomo Y, os geneticistas buscaram apresentar um panorama comparativo da distribuição

geográfica e dos padrões de ancestralidade das matrilinhagens e patrilinhagens da população brasileira. Ecoando a extensa literatura em genética de populações no Brasil (incluindo uma continuidade discursiva que coloca a composição da população brasileira como "ímpar e fascinante" devido ao alto grau de miscigenação), o intuito de *Retrato Molecular do Brasil* é destrinchar, do ponto de vista biológico, a história da formação do povo brasileiro, enfatizando a realidade sociodemográfica do país no tocante à mestiçagem.[9]

Há um outro objetivo presente nos escritos dos geneticistas, que é o de desenvolver um diálogo com as ciências sociais. Parece-nos que Sérgio Pena e colaboradores utilizaram uma estratégia que se mostrou bem-sucedida e que findou por atrair considerável atenção da parte de cientistas sociais, algo incomum em se tratando de resultados de pesquisas em genética/biologia. Tal estratégia envolveu a referência a alguns autores clássicos da antropologia, sociologia e história no Brasil, como Darcy Ribeiro, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, de modo a colocar a pesquisa genética como também potencialmente geradora de uma "interpretação do Brasil". Isto é, a biologia em estreito diálogo ou mesmo comprovando teses oriundas das ciências sociais e humanas. Não por acaso, os geneticistas, ao denominarem a pesquisa como *Retrato Molecular do Brasil*, parafraseiam o clássico livro de Paulo Prado, *Retrato do Brasil,* publicado em 1928.[10]

Quem são os brancos?

Retrato molecular do Brasil foi publicado em português em 2000 (PENA *et al.,* 2000) na revista mensal de divulgação científica *Ciência Hoje* da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC). Dois artigos diretamente relacionados, com apresentação dos resultados em pormenores para a comunidade científica, apareceram no *American Journal of Human Genetics* (ALVES-SILVA *et al.,* 2000; CARVALHO-SILVA *et al.*, 2001), bem como um mais recente no *Proceedings of the National Academy of Sciences* (PARRA *et al.*, 2003). A ampla repercussão que a pesquisa atingiu no Brasil se associa, sobretudo, ao texto de *Ciência Hoje.*

As imagens e a chamada principal (Origens genéticas do brasileiro) de capa do fascículo de *Ciência Hoje* no qual *Retrato molecular do Brasil* foi publicado referem-se ao trabalho dos geneticistas. A imagem principal é uma bandeira do Brasil modificada. Em vez das tradicionais cores (verde, amarelo e azul, que nos ensinam na escola que simbolizam as matas luxuriantes, as riquezas representadas

pelo dourado do ouro e a beleza ímpar do céu do hemisfério sul), aparecem tonalidades que se aproximam do branco, do marrom e do vermelho. Talvez uma alusão à clássica tríade racial branco-negro-índio? Também chamativa é a composição de fundo da bandeira, constituída de pequenas imagens (os conhecidos retratos 3x4, comumente utilizados em documentos de identificação no Brasil, como carteira de identidade, de trabalho etc.). São centenas de faces de mulheres e homens (e quase sempre uma mulher ladeada acima, abaixo e pelos lados por um homem), em uma grande diversidade de tonalidades de pele, de tipos de cabelo e de conformações faciais. Na imagem de uma bandeira reconfigurada, no abril dos 500 anos de "descobrimento do Brasil", a exaltação da nação acontece não por via das matas, das riquezas e do céu, mas do elemento humano, sobretudo pela ênfase na miscigenação.

Deixando a capa e adentrando as páginas de *Ciência Hoje,* percebe-se que a amostra de indivíduos investigados em *Retrato Molecular do Brasil* é bem mais circunscrita que a diversidade de raça e de gênero que o programador visual estampou na capa. Pena e outros (2000, p. 20-21) escrevem que, por razões logísticas e teóricas (determinar matrilinhagens por meio do DNA mitocondrial e patrilinhagens por intermédio do cromossomo Y), optaram pelo estudo de uma amostra de duas centenas de homens autoclassificados como brancos. São pessoas oriundas de alguns estados de quatro (Norte, Nordeste, Sudeste e Sul) das cinco macrorregiões do país. Se Retrato Molecular do Brasil tem por objetivo compreender a formação da população brasileira, por que se ater unicamente aos brancos? Duas explicações são oferecidas: primeiro, de acordo com dados do IBGE, os brancos constituem mais da metade (51,6%) da população; segundo, "já existem várias análises sobre a proporção de genes europeus em negros brasileiros [...], mas nenhum bom estudo da presença de linhagens ameríndias e africanas na população branca" (PENA *et al.,* 2000, p. 21).

Pena e colaboradores informam ainda que as amostras de DNA foram

> colhidas com permissão e codificadas para garantir total anonimato [de] indivíduos não-aparentados [...] escolhidos ao acaso entre universitários e pacientes que se submeteram a estudos de determinação de paternidade [...] principalmente pessoas de classe média e classe média alta (2000, p. 21).

Além da amostra principal de duas centenas de indivíduos, a pesquisa incluiu também, para fins comparativos, a análise de DNA de um conjunto de "trabalhadores rurais brancos" provenientes de uma região pobre no norte do

Estado de Minas Gerais (Vale do Jequitinhonha). Em Alves-Silva e outros (2000, p. 445) obtém-se uma informação adicional importante sobre a amostra principal, qual seja, que "trinta e sete indivíduos eram estudantes ou funcionários de nosso laboratório".

Retrato molecular do Brasil e os outros trabalhos dos geneticistas deixam sem resposta alguns questionamentos quanto aos procedimentos de classificação utilizados na pesquisa. Por exemplo, não são fornecidas informações detalhadas sobre o critério de origem geográfica, ou seja, se os indivíduos foram alocados considerando local de nascimento, local de moradia ou ambos. Que tipo de esclarecimento foi dado aos potenciais participantes, isto é, eles foram informados *a priori* que o objetivo era coletar amostras para um estudo sobre a composição genética dos brancos no Brasil, algo que poderia atuar como fator (positivo ou negativo) de (auto) seleção? Como os indivíduos se autoclassificaram? Por meio de entrevista conduzida por entrevistador (quem?) ou via preenchimento de questionário? Foram oferecidas opções preestabelecidas, como as categorias oficiais usadas pelo IBGE (branco, preto, pardo, amarelo e indígena)? Ou a pergunta era do tipo aberta, com as respostas dos indivíduos recodificadas no sistema utilizado por esse Instituto? Foram aplicados os mesmos procedimentos de coleta de informações para os homens incluídos no estudo, a partir dos testes de paternidade, e para os 37 indivíduos que eram estudantes ou funcionários do laboratório, imersos no próprio ambiente da pesquisa? Que procedimentos foram seguidos para que fosse garantida a homogeneidade dos critérios de classificação para toda a amostra?

Quanto a esta última indagação, pelo menos em relação aos "trabalhadores rurais brancos" analisados em *Retrato Molecular do Brasil*, constata-se que não houve homogeneidade nos procedimentos de classificação, já que esta não se baseou em autoclassificação. Parra e outros (2003) apresentam mais informações acerca dessa parcela de indivíduos estudados. Esses autores executam um exercício metodológico que, de forma extremamente significativa, combina técnicas caras a uma antropologia física (tipológica e racializada) do século XIX (com sua ênfase na avaliação morfo-anatômica do corpo humano) com metodologias genômicas ultramodernas, procedimentos estes que têm gerado um dos mais sólidos corpos teórico-metodológicos de contestação à validade do conceito de raça do ponto de vista biológico.[11] Escrevem:

> Cada indivíduo foi examinado clinicamente e a classificação de cor determinada por meio de uma avaliação multivariada baseada na cor da pele da parte mediana do braço, na cor e textura do cabelo e no formato do

> nariz e dos lábios. Quanto a esses últimos, foram determinados por comparação direta com ilustrações de um atlas de morfologia humana. Cada indivíduo foi avaliado por dois profissionais da área da saúde (PARRA *et al.*, 2003, p. 177).[12]

Essas indagações acerca dos procedimentos de classificação de *Retrato Molecular do Brasil* nos levam à noção de "raça social", amplamente discutida na literatura histórica, sociológica e antropológica sobre a América Latina (WAGLEY, 1965). Refere-se a um conceito de raça influenciado sobremaneira pelas características socioeconômicas dos indivíduos, de modo que as percepções e os esquemas taxonômicos são, em larga medida, permeados pelas relações sociais, chegando a suplantar o peso de parâmetros biológicos/genéticos. Nesse sentido, a identidade racial resulta de uma confluência de fatores situacionais e interacionais, que incluem educação, renda, classe[13] e social, linguagem, local de socialização, entre outros.

Na segunda metade do século XX, emergiu a partir de estudos realizados em diversos países latino-americanos, e no Brasil em particular, uma rica literatura sobre o conceito de "raça social" Entre muitos outros temas, antropólogos e sociólogos vêm debatendo aspectos como a multiplicidade de termos utilizados na classificação racial e os elementos estruturantes do chamado "cálculo racial brasileiro" (incluindo a indeterminação, subjetividade e dependência contextual de sua aplicação), bem como as conseqüências da adoção por parte do Estado de um sistema de classificação de cor/raça particularmente simplificado (como branco, preto, pardo, amarelo e indígena, utilizado pelo IBGE nos censos decenais e em outros levantamentos populacionais), para caracterizar dinâmicas sociais que se associam a taxonomias muitíssimo mais complexas.

O que nos importa aqui é destacar algumas implicações da discussão sobre a classificação racial (e de "raça social") no caso de Retrato Molecular do Brasil. Isto porque, nos procedimentos da pesquisa, aparece uma série de fatores situacionais e relacionais com, potencialmente, forte impacto sobre a classificação racial que os indivíduos conferiram a si próprios. Dito de outra forma, o que se tem é um conjunto de homens de classe média e classe média alta, portanto, supostamente escolarizados e socioeconomicamente bem colocados, que são estimulados a autodeclarar sua cor/raça em contextos (clínicas de paternidade e laboratórios de universidades) predominantemente freqüentados por brancos da elite. As literaturas antropológica e sociológica demonstram que esse coquetel de fatores pode ser favorecedor do "branqueamento" das respostas de classificação racial.

Por exemplo, consideremos a relação entre a classificação racial conferida a um dado indivíduo (por ele próprio ou por seus pares) e seu *status* socioeconômico. Desde longa data, vários estudos realizados no Brasil, hoje tidos como clássicos e conduzidos por autores como Oracy Nogueira, Charles Wagley e Marvin Harris, entre outros, vêm apontando para a íntima associação entre a percepção sobre filiação racial, por um lado, e escolaridade e renda, por outro. Tal padrão tem sido confirmado por pesquisas mais recentes, como a de Silva (1994) e Telles (2002). Em ambas, a cor/raça dos entrevistados foi classificada tanto pelo entrevistador como por meio de autoclassificação. Telles (2002) examinou dados de um levantamento de representatividade nacional conduzido em 1995 e que incluiu aproximadamente 5 mil moradores de centros urbanos de várias regiões do Brasil, tendo confirmado a ocorrência de associação entre escolaridade e "branqueamento" das respostas. Silva analisou os dados de uma pesquisa realizada em São Paulo, em 1986, com 573 entrevistados e concluiu que: "os resultados obtidos são absolutamente compatíveis com a idéia de um 'efeito embranquecimento' [associado à educação e renda] [...] no Brasil, não só o dinheiro *embranquece,* como, inversamente, a pobreza também *escurece*" (1994, p. 77-78, grifos do autor).

Como já indicado, as informações sobre o contexto e os procedimentos de classificação racial fornecidas pelos geneticistas são, em geral, pouco detalhadas.[14] Por vezes, nem mesmo são indicadas as categorias raciais oferecidas aos participantes da pesquisa, ainda que se suponha que sejam aquelas utilizadas pelo IBGE. O parco detalhamento torna-se ainda mais notável se contrastado com a pletora de informações sobre os procedimentos utilizados nas demais partes da pesquisa, desde as minúcias das rotinas laboratoriais imediatamente seguintes à coleta das amostras de sangue, passando pelos métodos de seqüenciamento, chegando aos procedimentos estatísticos da análise filogeográfica.

Filogeografia e história do povo brasileiro

Os trabalhos ligados à pesquisa *Retrato Molecular do Brasil* (ALVES-SILVA *et al.*, 2000; CARVALHO-SILVA *et al.*, 2001; PENA *et al.*, 2000) apresentam um volume considerável de resultados. Interessa-nos aqui recuperar aquele conjunto de informações que tiveram particular impacto no âmbito público.

Na investigação sobre polimorfismos de DNA do cromossomo Y, foram identificados 10 haplogrupos, sendo os dois mais freqüentes o haplogrupo 1

(54%) e o haplogrupo 2 (18%), que juntos alcançaram 72%. Enquanto o haplogrupo 1 tem sido encontrado em alta freqüência na Europa e não se faz presente na África e no Japão, o haplogrupo 2 está presente não somente na Europa, como também na África e na Ásia. Carvalho-Silva e outros (2001) também enfatizam a ausência ou baixa freqüência dos haplogrupos 18 (0%) e AF (0,5%), que são freqüentes em ameríndios e na África, respectivamente. A conclusão é que

> [...] a vasta maioria de marcadores do cromossomo Y identificados nos homens brancos brasileiros, independente da origem geográfica dos indivíduos, é de origem européia, com uma muito baixa freqüência de marcadores oriundos da parte sub-Saara da África e uma completa ausência de contribuição ameríndia (CAVALHO-SILVA *et al.,* 2001, p. 285).

Os resultados das análises do DNA mitocondrial apontam para um quadro mais complexo, tendo resultado em 170 diferentes haplotipos HVS-I, que se agrupam em 4 haplogrupos de origem ameríndia (predominância dos haplogrupos A e B), 8 de origem africana (predominância de L3e, L2 e L1c) e 10 de origem européia (predominância de H e U). Segundo Alves-Silva e outros (2000, p. 454), "a amostra total evidenciou 33% de contribuição ameríndia e 28% de contribuição africana no conjunto total do DNA mitocondrial", ou seja, "uma surpreendentemente elevada contribuição matrilinear de origem ameríndia e africana" nos homens brancos brasileiros estudados (ALVES-SILVA *et al.*, 2000, p. 458).

Segundo os autores de *Retrato molecular do Brasil*, o padrão de reprodução diferencial (com patrilinhagens averiguadas através do cromossomo Y predominantemente de origem européia e matrilinhagens averiguadas através do DNA mitocondrial sobretudo africanas e ameríndias) detectado pelas análises genômicas faz amplo sentido à luz da história de colonização do território brasileiro a partir de século XVI: "os primeiros imigrantes portugueses não trouxeram suas mulheres, e registros históricos indicam que iniciaram rapidamente um processo de miscigenação com mulheres indígenas. Com a vinda dos escravos, a partir da segunda metade do século 16, a miscigenação estendeu-se às africanas" (PENA *et al.,* 2000, p. 25). Em termos de resultados, o que emerge de Retrato Molecular do Brasil é a corroboração (difícil conceber mais potente e evidente) quanto à natureza mestiça da amostra de (autoclassificados) brancos brasileiros, já que a maioria (aproximadamente 60%) das matrilinhagens é de origem ameríndia ou africana.[15]

Se nos dois trabalhos do *American Journal of Human Genetics* os autores enfocam sobretudo aspectos genético-moleculares e filogeográficos, no texto de divulgação científica publicado em *Ciência Hoje* não são econômicos ao apontarem as implicações sociais e políticas que podem derivar da pesquisa no que tange ao combate ao racismo no Brasil:

> O Brasil certamente não é uma ´democracia racial´ [...]. Pode ser ingênuo de nossa parte, mas gostaríamos de acreditar que se os muitos brancos brasileiros que têm DNA mitocondrial ameríndio e africano se conscientizassem disso valorizariam mais a exuberante diversidade genética do nosso povo e, quem sabe, construiriam no século 21 uma sociedade mais justa e harmônica (PENA *et al.,* 2000, p. 25).

Criticando o "Retrato": há brancos no Brasil?

Na antropologia biológica e na biologia humana, um dos campos que se encontra bastante impregnado pela genômica é aquele voltado para o estudo dos padrões de variabilidade biológica humana. Nele, a genômica não somente veio a consolidar certas posições teóricas, como também levou a uma diversificação e a uma sofisticação teórico-metodológica das investigações.

A crítica ao conceito de raça, a partir da genética de populações e do neodarwinismo, data de muitas décadas. Sua influência esteve presente, por exemplo, por ocasião da elaboração das primeiras declarações sobre raça da Unesco, ainda nos anos 1950 (MAIO, 1998; SANTOS, 1996). Mais recentemente, análises baseadas em informações genômicas têm fortalecido a crítica à raça, demonstrando que é um conceito heuristicamente pouco satisfatório para descrever a variabilidade biológica das populações humanas (KITTLES; WEISS, 2003; MARSHALL, 1998; OWENS; KING, 1999; TEMPLETON, 1999). Concomitantemente, o estudo dos processos evolutivos na espécie humana e em espécies evolutivamente próximas ganhou notável impulso com a difusão das tecnologias de seqüenciamento do DNA. Atualmente, dispõe-se de potentes métodos para averiguar as inter-relações entre origem, dispersão ou extinção de genes em populações e o papel de fatores demográficos, sociais e ecológicos na dinâmica evolutiva, o que tem constituído parcela importante das pesquisas sobre diversidade biológica humana (CAVALLI-SFORZA; MENOZZI; PIAZZA, 1994; KITTLES; WEISS 2003; MARKS, 1995).

Retrato Molecular do Brasil insere-se nessa tradição influente dos estudos sobre variabilidade biológica humana. Interessa-nos aqui apontar uma outra zona de contato entre *Retrato Molecular do Brasil* e certas pesquisas sobre diversidade genômica desenvolvidas em outras partes do mundo, qual seja, paralelismos nos padrões de recepção por parte de indivíduos ou de comunidades direta ou indiretamente envolvidos com as investigações. Há aqui proximidade com questões levantadas por Brodwin (2002) no que tange às relações entre autoridade, genética, identidades coletivas e essencialismo. Este autor indaga sobre o porquê de as evidências derivadas da genética serem facilmente aceitas por certos grupos e vistas com extrema suspeita por outros. A resposta está na intricada correlação de contextos e interesses que podem vir a conferir legitimidade e autoridade (ou não) à ciência no trato de questões sociais.

Um bom exemplo é aquele do Projeto de Diversidade do Genoma Humano (*Human Genome Diversity Project* ou HGDP). Proposto pelo influente geneticista ítalo-americano Luici Cavalli-Sforza e colaboradores no início dos anos 1990, esse projeto tinha, entre outros, o objetivo de estabelecer uma grande coleção de DNA e de culturas de células oriundas de populações (em geral autóctones) das mais diversas partes do mundo para a realização de estudos comparativos sobre variabilidade genômica (CAVALLI-SFORZA *et al.,* 1991). Foi justificado também como uma forma de combater o racismo, já que demonstraria as afinidades biológicas entre os mais diversos grupos humanos. Por uma série de razões, a proposta do HGDP não teve boa acolhida em alguns setores, sobretudo por parte de povos indígenas e organizações não-governamentais, de modo que não se concretizou tal como originalmente concebida (HARAWAY, 1997; MARKS, 2001; SANTOS, 2002b). Entre as muitas fontes de tensão, podem ser mencionadas as repercussões negativas de justificativas para o projeto quanto à importância de coletar as amostras antes que um maior número desses grupos desaparecesse ou se misturasse. Outro ponto se relacionava à ética em pesquisa, incluindo o receio de que não fossem garantidos os direitos de propriedade caso genes com potencial econômico viessem a ser identificados, o que gerou acusações de "biocolonialismo".

Ao longo dos anos 1990, o HGDP foi também questionado por lideranças indígenas quanto à legitimidade das "narrativas" que viriam a ser construídas pelas pesquisas genômicas.[16] O pano de fundo, nesse caso, era uma crítica à ciência, e à antropologia em particular, produzida sob sistemas de dominação no passado colonial. Dessa ótica, o estabelecimento de coleções de DNA e de culturas de

células ecoou, em certos círculos, como próximo das práticas colecionistas de museus de história natural e de outros aparatos institucionais nos países centrais, algo que marcou o colonialismo europeu desde o século XVIII.[17] Como um "museu de genes humanos", nas palavras de Marks (2002, p. 198-218). Indagou-se também sobre a relevância, para os povos nativos, de participar de um tipo de investigação que, a partir de uma perspectiva ocidental, geraria informações sobre origens e história que, possivelmente, seriam estrangeiras às interpretações êmicas. O grau de enfrentamento de proponentes e críticos do HGDP em torno de questões ligadas à legitimidade da genética enquanto fonte de informações sobre identidade e história foi intenso em vários momentos. Em um congresso internacional de bioética, em 1996, um cientista ligado ao HGDP, ao explicar seus objetivos, teria afirmado que "nós iremos dizer a esses povos quem eles realmente são". Debra Harry, ativista da etnia paiute, da América do Norte, retrucou: "Eu sei quem eu sou – poderia lhe dizer quem você realmente é?" (MARKS, 2001; 2002, p. 222-223). Na mesma linha, Aroha Mead Te Pareake, uma liderança maori da Nova Zelândia, afirmou que o intuito do HGDP de utilizar análises de DNA para examinar as histórias de migração dos povos indígenas seria uma nova forma de racismo. Segundo ela, "como povos nativos das ilhas do Pacífico, nos opomos ao HGDP [...] nossas histórias orais, preces e cantos demonstram nossas origens" (MEAD, 1996, p. 49).[18]

Ainda que também baseado na genômica e voltado para a análise dos fatores envolvidos na produção da diversidade biológica, Retrato Molecular do Brasil é um estudo com muitas diferenças em relação ao HGDP, seja do ponto de vista geográfico, das populações envolvidas, dos embates éticos, do alcance das explicações (local, nacional e internacional) e da recepção pela sociedade. A pesquisa teve uma ampla e, em geral, positiva divulgação pela mídia brasileira. Mas houve vozes dissonantes a partir de certos segmentos sociais que, entre outros aspectos, manifestaram preocupação quanto ao potencial efeito da "narrativa" sobre a miscigenação produzida pela genômica.

O ativista do movimento negro Athayde Motta escreveu três artigos extremamente críticos às pesquisas de Pena e colaboradores, que apareceram em *Afirma: Revista Negra Online*. Três pontos principais foram enfatizados: proximidade de *Retrato Molecular do Brasil* com formas consideradas equivocadas e ultrapassadas de interpretação da história, cultura e sociedade brasileira; questionamento quanto à importância da genética na definição de identidades coletivas; e impacto dos resultados genéticos no que tange à implementação de políticas públicas voltadas para o combate do racismo.

No texto Genética para as massas, Motta (2000a) discorre de forma negativa sobre a existência de paralelos entre interpretações dos geneticistas e o que chama de outros retratos do passado colonial brasileiro. Subentende-se que os paralelismos sejam com a visão freyriana:[19]

> [Retrato Molecular do Brasil] não se distancia muito do retrato colonial de um país inicialmente formado por populações indígenas e homens brancos e, posteriormente, por populações indígenas, negras e, ainda, mais homens que mulheres brancos. Levando-se em conta que eram os portugueses que tinham por hábito brutalizar as nativas indígenas e as escravas negras, a pesquisa apenas confirma geneticamente o que já era mais ou menos sabido por quem tem um mínimo de senso crítico sobre o Brasil (MOTTA, 2000a).

Em sua argumentação, Motta também procura destituir a evidência genética de importância na delimitação de identidades e na definição dos padrões de sociabilidade no Brasil:

> […] a informação de que 60% da população branca brasileira descende de negros e índios pode dar algum combustível para quem gosta de dizer que não existem brancos no Brasil, mas não é a genética quem vai tornar isto possível. Dentro dos padrões de relações raciais e culturais de nossa sociedade, a definição do ser branco está longe de ser uma questão de genética ou biologia (MOTTA, 2000a).

Vêem-se aqui presentes fascinantes diferenças de percepções, nenhuma delas necessariamente mais válida, se considerados os respectivos contextos de gênese. Relacionam-se ao peso de evidências particulares na justificativa de realidades e suas implicações em processos de transformação social. Ao comentarem que "gostaríamos de acreditar que se os muitos brancos brasileiros que têm DNA mitocondrial ameríndio e africano se conscientizassem disso valorizariam mais a exuberante diversidade genética do nosso povo" (PENA *et al.,* 2000, p. 25), os geneticistas parecem sugerir que a tomada de consciência quanto à herança biológica (em particular aquela localizada em partes recônditas do corpo, no plano molecular e, portanto, não atingível pela experiência sensorial do cidadão comum em seu cotidiano) poderia ser suficiente para alterar comportamentos individuais e práticas sociais. Já Motta descarta a importância desses critérios valorizados pelos geneticistas, chamando a atenção para a proeminência de parâmetros classificatórios acoplados a outros níveis da experiência social e cultural. Ele indaga: "Alguma coisa mudou [depois da divulgação dos

resultados de *Retrato Molecular do Brasil*]? Os brancos brasileiros deixaram de ser menos brancos na sua percepção e na do resto da sociedade?" (MOTTA, 2000b). Contudo, Motta refere-se à evidência genética de modo bastante positivo quando a questão diz respeito a estudos que possam revelar dados quanto às origens dos afro-americanos e fortalecer identidades. Em "Genética para uma nova história" faz o seguinte comentário com relação a recentes pesquisas em genética molecular nos Estados Unidos: "À medida em que a base de dados de DNA aumenta, espera-se que ela possa ajudar os africanos-americanos no presente a encontrar seu passado através da comparação de seqüências de genes que apareçam nas populações que vivem atualmente em várias partes da África" (MOTTA, 2000b). Ou seja, ele defende "um uso do conhecimento científico para o bem [...] dos negros" (MOTTA, 2002).

As críticas mais contundentes de Motta à *Retrato Molecular do Brasil* são quanto às possíveis implicações dos dados genéticos para fins de políticas (públicas). Ainda que faça as ressalvas de que "as possibilidades quase infinitas de manipulação [...] não é culpa da pesquisa nem dos pesquisadores" (MOTTA, 2000a) e que o trabalho dos geneticistas utiliza "alta tecnologia e boas intenções para produzir um mapa genético de uma amostra da população branca brasileira" (2000b), afirma que a pesquisa fornece um "simulacro de suporte científico" para o "mito da democracia racial".

Afinal, o que está sob disputa?

Na agenda de combate ao racismo em diversas partes do mundo, na segunda metade do século XX, fez-se presente de modo pronunciado um ideário anti-racialista. Salienta-se que o conceito de raça não é cientificamente válido, sendo pouco útil para descrever a diversidade biológica humana. A partir de tal ênfase, era de se esperar, por conseguinte, que seriam enfraquecidas algumas das importantes bases conceituais (existência de raças) que levavam à ocorrência de tratamentos discriminatórios e à reprodução de desigualdades sociais baseadas na raça. No caso brasileiro, a agenda de combate ao racismo foi alimentada não somente por tendências internacionais – como as já referidas "Declarações sobre raça" da Unesco, anti-racialistas por excelência –, como também ganhou suporte em interpretações da cultura brasileira no que tange aos sistemas classificatórios.

Para Guimarães (1999, p. 152-153), a noção de "democracia racial" no Brasil, além do respaldo fornecido por influentes obras sociológico-antropológicas,

como *Casa-Grande & Senzala,* tem como importantes pilares esses mesmos aspectos relacionados à complexidade do sistema de classificação racial. De uma forma ou de outra, como por ele colocado, "os estudos dos sistemas classificatórios difundiram a idéia de que no Brasil não há uma regra clara de filiação racial [...], mas que [...] a classificação é feita pela aparência física da pessoa" (GUIMARÃES, 1999, p. 151). Em decorrência, não existindo critérios inequívocos de classificação de cor, haveria poucas possibilidades de discriminar alguém com base em sua raça ou cor.

A complexidade do sistema de classificação racial no Brasil é um tema assíduo nos debates acerca da operacionalização de procedimentos de coleta de dados demográficos no país (SCHWARTZMAN, 1999), incluindo os Censos, sempre com implicações importantes para a caracterização da realidade socioeconômica. Assim, já se chamou a atenção que, sob o clima do regime militar (entre 1964 e 1985), sobretudo no chamado período do "milagre econômico" da primeira metade da década de 1970, se advogava que no Brasil não havia problemas raciais. Racismo e desigualdades raciais não eram reconhecidos como temas relevantes pela ditadura. No Censo de 1970, a pergunta sobre o quesito "raça" foi eliminada, sendo reintroduzida no de 1980 devido à pressão de intelectuais e de movimentos sociais (ANDREWS, 1991; HASENBALG, 1996).

No contexto de democratização da sociedade brasileira após o fim do regime militar, não somente o movimento negro se reorganizou e ganhou maior visibilidade, como também se ampliou a produção de pesquisas acadêmicas que evidenciavam as disparidades raciais, como aquelas de Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva. Sobretudo a partir dos anos 1990, alguns segmentos do movimento negro passaram a enxergar em uma agenda anti-racista *racializada* uma forma de atuação importante em busca de uma sociedade mais justa. No governo de Fernando Henrique Cardoso (1994-2002), a existência de racismo foi oficialmente reconhecida, o que levou à ampliação da discussão e ao surgimento de algumas iniciativas de políticas de ação afirmativa no Brasil (inspiradas no modelo norte-americano) visando combater a discriminação racial[20] Guimarães (1999; 2000) destaca que esta vertente que busca fortalecer uma definição racializada-bipolarizada da sociedade brasileira, se aproxima da noção de multiculturalismo, condenando modelos universalistas e assimilacionistas afins às idéias de mestiçagem.

É importante indicar que no cenário acadêmico nacional, e no âmbito da antropologia em particular, há autores cujas reflexões se distanciam das premissas e estratégias mencionadas acima (DAMATTA, 1997; FRY, 2000; GÓES, 2001). Os questionamentos vão além de indagar sobre a existência ou não de um ideário

de democracia racial em associação com preconceito e discriminação; é amplamente reconhecido que há, de fato, um "racismo à brasileira" (DAMATTA, 1981, p. 58-85; 1997). Pontos mais substantivos do argumento, inspirados em apropriações diversas de autores como Gilberto Freyre, dizem respeito à necessidade de não se perder de vista as especificidades históricas e culturais do país no que tange às dimensões raça e relações raciais e, conseqüentemente, às estratégias de ação social a serem implementadas no enfrentamento do preconceito e da discriminação. Assim, questiona-se a ênfase na tentativa de "construção de segmentações" no plano das relações raciais, algo tido como, em larga medida, alheio à sociedade brasileira. Tais estratégias, segundo esses críticos, se baseiam na importação de modelos de ação social e política oriundos de outros contextos e países (EUA, por exemplo), cujas configurações históricas e sociológicas se diferenciam daquelas da realidade brasileira (DAMATTA, 1997; FRY, 2000). Como alternativa, são preconizadas políticas redistributivas, de caráter universal, em contraponto às visões particularistas e racializadas em matéria de políticas públicas. Apoiando-se parcialmente em Bourdieu e Wacquant (1998), Fry (2000, p. 84) refere-se à situação como produto de um "imperialismo cultural" que transforma categorias e estratégias (raciais) particulares a um dado contexto (i.e, dos EUA) em supostamente "naturais, universais e verdadeiras" para toda e qualquer situação, incluindo o Brasil, gerando um quadro de "violência simbólica".

Considerando o contexto apresentado acima, fica claro que Retrato Molecular do Brasil entra em cena em um momento em que estão acontecendo intensos debates sobre a questão racial no Brasil, com impacto direto sobre os rumos das políticas de ação afirmativa. Além do questionamento sobre a viabilidade do conceito de raça, a história contada pelos genes chancela uma visão de mestiçagem intensa do povo brasileiro que dilui identidades (biológicas) bem demarcadas. Tais interpretações, como indicam as críticas de Motta (2000a; 2000b; 2002; 2003) e outros (CARNEIRO, 2003; SALES JÚNIOR, 2003), são vistas como politicamente conservadoras, na medida em que não procuram transformar a estrutura desigual das relações raciais no Brasil, que passaria obrigatoriamente pelo fortalecimento, no plano político, de pressupostos identitários na linha daqueles propostos pelo movimento negro.

É possível antecipar desdobramentos futuros dessa controvérsia?[21] Ao menos no plano das intenções e de alguns pronunciamentos, por vezes, o discurso genético aparece como ocupando um espaço de autoridade saliente nos debates sobre raça, desigualdade e política no Brasil, com implicações práticas relevantes. Por ocasião do último debate na televisão entre os candidatos à Presidência da

República, em outubro de 2002, aquele do Partido dos Trabalhadores (PT), Luiz Inácio Lula da Silva, foi indagado quanto à política de cota para negros nas universidades federais. Ele respondeu que "a verdade é que você tem forma científica para determinar quem é negro, quem é branco, quem é pardo, quem é amarelo, isso é plenamente possível, esse não seria o problema [para instituir as cotas]" (FRAGA, 2002, p. E3). A resposta de Lula foi considerada equivocada por seu comando de campanha e mais ainda por militantes do movimento negro. Referindo-se à fala de Lula, Edna Roland, presidente da ONG *Fala Preta!*, de São Paulo, comentou: "não há como se definir biológica nem geneticamente quem é negro" (FRAGA, 2002, p. E3). Ainda que enfatizando que a complexidade é "brutal" (ou seja, o grau de miscigenação é elevado, de modo que não existe "base objetiva para a introdução de cotas raciais"), a opinião de Sérgio Pena apresenta alguma proximidade com a de Roland:

> A única coisa que se pode usar, sujeita a muitos abusos, é a autoclassificação [...]. Não temos nenhuma intenção de que esse índice [referindo-se a marcadores genômicos] seja usado para avaliação individual. Seria um novo racismo (LEITE, 2002, p. A16).

Ressaltou Pena em uma outra ocasião: "A definição sobre quem é negro ou afrodescendente no Brasil terá forçosamente de ser resolvida na arena política. Do ponto de vista biológico, a pergunta nem faz sentido" (PENA, 2002, p. A3).

Ainda que a autoclassificação seja mencionada pelas diversas partes como o critério a ser adotado, em certos contextos, vê-se o acionamento, ou ao menos a sinalização, de critérios biológicos e/ou genéticos, o que vem gerando dissonâncias. O então ministro do Desenvolvimento Agrário do governo Fernando Henrique Cardoso (FHC), Raul Jungmann (2001, p. 6), em uma defesa do programa federal de ação afirmativa, declarou que caso haja dúvidas quanto a um dado indivíduo ser ou não negro, "pode ser submetido a exames". Nos debates ocorridos no Estado do Rio de Janeiro, que passou uma lei estadual que reserva parte das vagas das universidades públicas estaduais para pardos e negros, a definição da raça/cor vem gerando polêmicas. O então secretário de Ciência e Tecnologia do Estado, Wanderley de Souza, que é um cientista da área da biomedicina, afirmou que "minha principal dificuldade é saber o que é negro e pardo no Brasil". Para resolver a questão, Souza afirmou que criaria uma comissão para regulamentar a lei, que incluiria especialistas em genética, antropólogos e militantes do movimento negro. Na ocasião, Roland comentou: "Acho absurdo consultar especialistas em biologia ou genética" (DAESCÓSSIA, 2001, p. D4). O advogado Hédio Silva Júnior,

especialista em legislação racial, manifestou-se contra o "critério genético" (DAESCÓSSIA, 2001, p. D4).

Com a efetiva implementação de políticas de cotas, é provável que argumentos sobre ancestralidade e descendência que se apóiem na genética venham a ser de fato acionados, seja para fortalecer ou negar posições. Em janeiro de 2003, esperava-se o anúncio dos resultados do primeiro vestibular de universidades estaduais públicas do Rio de Janeiro que reservava uma parcela das vagas para negros e pardos. A imprensa reportou que as direções dessas universidades já se preparavam para possíveis ações na Justiça movidas por alunos brancos que viessem a se sentir prejudicados (FERNANDES, 2003), o que de fato aconteceu em uma escala muito ampla nos meses seguintes (CÉSAR, 2003). Significativamente, por ocasião desse primeiro vestibular com um recorte de cotas raciais realizado no país, já se notava o acionamento do argumento genético na linha de *Retrato molecular do Brasil* (quiçá devido à leitura do texto propriamente ou via as matérias divulgadas na imprensa). Foi o caso de uma candidata que, talvez ela própria duvidando que sua aparência física a tornasse elegível para o sistema de cotas, declarou: "Tenho a típica mistura brasileira no DNA: português, negro e índio. Fiquei na dúvida, mas optei por me declarar parda" (FRANÇA, 2003, p. 71). Não menos significativa foi uma afirmação de José Roberto Pinto de Góes, professor de história da UERJ e um crítico contundente da política de cotas adotada pela instituição. Ainda que enfatizando aspectos históricos, culturais e sociais da "africanidade" do povo brasileiro (de brancos e não-brancos), seu argumento pode ser interpretado, em um plano que transcende a especificidade nacional, como reverberando a dimensão da "irmandade" genética da espécie humana e de sua origem (biológica) africana:

> Se você for candidato ao próximo vestibular da UERJ, declare-se negro ou pardo, está no seu direito. Você não estará mentindo. Você pode não saber, mas você também é meio africano. Todos somos crias da África, seja qual for a cor de nossa pele (GÓES, 2003, p. 7).

Há de se esperar algum tempo para melhor avaliar como os argumentos genéticos continuarão (ou não) a ser acionados nessa espinhosa discussão. Ainda que ironicamente, o historiador Manolo Florentino, ao findar um texto sobre Gilberto Freyre, que considera um interlocutor oculto na discussão sobre cotas, afirmou: "um conselho aos 'brancos' que forem reprovados em concursos públicos sob a égide das cotas: munidos de *Retrato molecular do Brasil*, reivindiquem as vagas dos negros" (FLORENTINO, 2002, p. 4-5). Em uma escala ainda mais

abrangente, percebe-se a emergência de associações (como "nossa mestiçagem tem um teste de DNA") que colocam os resultados da pesquisa genética como elementos questionadores da própria idéia de implementação de cotas raciais no Brasil.[22]

Considerações finais: genômica e raça, técnicas de laboratório e atos políticos

Paul Brodwin (2002, p. 324) é incisivo quanto às inter-relações entre o desenvolvimento de tecnologias genéticas, sociedade e construção de identidades no mundo contemporâneo:

> traçar nossa ancestralidade – através da análise de um conjunto específico de alelos ou de mutações no cromossomo Y e no DNA mitocondrial – tornou-se não somente uma técnica de laboratório, mas um ato político.

No contexto de valorização da genética – "a ciência como a guardiã última da verdade" (2002, p. 328) –, padrões de identidade historicamente reconhecidos podem ganhar ainda mais legitimidade ou serem negados pelos resultados de seqüenciamentos, bem como outras proposições que até então não eram socialmente reconhecidas, emergirem. As premissas e as repercussões, sejam quais forem as respostas fornecidas pela genética, são múltiplas e significativas: que agentes sociais solicitaram a realização dos testes e quem forneceu as amostras? quem interpreta os resultados e quem os divulga? em que contextos as novas interpretações são lançadas em público? como serão utilizadas? Como lembra Brodwin (2002, p. 324),

> [...] o conhecimento genético emergente tem o potencial de transformar noções contemporâneas de coesão social e de identidades coletivas [...] estão também em jogo questões ligadas à auto-estima e valorização, coesão social, acesso a recursos e formas de remediar injustiças historicamente produzidas.

Como vimos ao longo deste artigo, os debates em torno da recepção de *Retrato Molecular do Brasil* apresentam esses diversos elementos que, como argumenta Brodwin, são inerentes às controvérsias sobre a aplicação de certas tecnologias genéticas para além de fronteiras nacionais específicas. No caso da

pesquisa brasileira, podemos adicionar o que Fry (2000), em uma discussão sobre política, nacionalidade e o significado de raça no Brasil (que se aplica a contextos mais amplos, para além das especificidades nacionais), denomina de "tensões entre taxonomias", qual seja, o conflito entre a posição pós-boasiana de que raça não é uma realidade biológica, mas um artefato histórico e social, e a persistentemente contínua e crescente presença da raça como um princípio norteador no processo de formação de categorias e grupos sociais. A polêmica suscitada por *Retrato Molecular do Brasil* remete a temas muito além da biologia *stricto sensu,* como a autoridade e a legitimidade da genética na definição de identidades coletivas no mundo moderno, a convergência ou divergência de modelos de interpretação da história e realidade brasileira contemporânea e os rumos do processo de formulação e implementação de políticas públicas.

No plano da interseção entre história, política e ciência*, Retrato Molecular do Brasil* pode ser visto como a aplicação, para um caso particular, de uma forma de universalismo com ramificações significativas nas ciências biológicas da última metade do século XX. Sobretudo em função da aliança desta tradição científica com uma perspectiva anti-racialista, a pesquisa dos geneticistas brasileiros é um desdobramento de complexas imbricações entre ciência e política que marcaram as décadas seguintes à Segunda Grande Guerra (1939; 1945). Como ressalta Haraway, a teoria evolutiva e a genética de populações, articuladas por via da chamada "síntese evolucionária moderna" que emergiu nos anos 1930, tiveram papel fundamental na luta contra o racismo, contribuindo para o nascimento da proposta de um "homem universal, biologicamente equipado para a igualdade e com direito à plena cidadania" (HARAWAY, 1989, p. 199). Se o regime nazista se havia baseado na "doutrina da desigualdade dos homens e das raças", o grupo de geneticistas que assessorou a Unesco na elaboração das primeiras "Declarações sobre raça" partilhava de um "humanismo biológico" que enfatizava, entre outros aspectos, a cooperação e a dignidade humana (HARAWAY, 1989; 1997). O anti-racialismo de *Retrato Molecular do Brasil* é herdeiro dessa influente tradição universalista que marcou uma significativa parcela das pesquisas sobre variabilidade biológica humana ao longo da segunda metade do século XX. No bojo dessa perspectiva, o "homem brasileiro" apresentado pelos geneticistas, uma vez livre de perspectivas racistas e consciente de sua biologia, estaria em melhores condições para buscar a eqüidade e a cidadania plena, para si e para seus pares.

O debate em torno de *Retrato Molecular do Brasil* é igualmente relevante para as reflexões sobre o papel do conhecimento científico e das tecnologias derivadas no que tange às formas de mediação das relações sociais e políticas no

mundo moderno. Rabinow (1992, p. 241, grifo do autor), em seu conhecido texto "Artificialidade e iluminismo: da sociobiologia à biossociabilidade" argumenta que

> [...] no futuro, a nova genética deixará de ser uma metáfora biológica para a sociedade moderna, e se tornará uma rede de circulação de termos de identidades e lugares de restrição, em torno da qual e através da qual surgirá um tipo verdadeiramente novo de autoprodução: vamos chamá-lo de *biossociabilidade*.

Em nossa opinião, *Retrato Molecular do Brasil* pode ser interpretado, além de uma reconstrução da história do Brasil por intermédio dos genes, como uma proposta de sociabilidade mediada pela genômica. Ao proporem que os muitos brasileiros brancos, uma vez conscientizados que têm DNA mitocondrial ameríndio e africano, valorizariam mais a diversidade genética de seu próprio país e construiriam uma sociedade mais justa e harmônica, os geneticistas sugerem parâmetros de identidade e meios de transformação das relações sociais mediados pela biologia, mais especificamente pela genômica.

Os resultados da pesquisa genética, considerados pelos geneticistas como propícios à construção de possibilidades democráticas, foram apropriados e/ou traduzidos de modo distinto por outros segmentos envolvidos no debate sobre raça e relações raciais no Brasil. Há a posição daqueles que consideram que prevalece no país um sistema de relações raciais "arcaico e perverso", que finda por mascarar a existência de discriminação e preconceito, favorecendo a persistência de desigualdades. O anti-racialismo enfatizado pela genética, como expresso em *Retrato Molecular do Brasil,* é visto como solapando as bases que fundamentam possibilidades de identidades coletivas necessárias para organizar contra-resistências a opressões. Nessa vertente, compartimentalização, polarização, antagonismo e conflitos, com vistas a fortalecer identidades raciais, são modalidades de sociabilidade a serem implementadas em ações políticas visando combater o racismo, à semelhança da experiência de outros países.

Concomitantemente, mas em outra direção, a visão oferecida por *Retrato Molecular do Brasil,* mesmo que não necessariamente aceita em seu viés biológico, encontrou ampla ressonância positiva em vários círculos no Brasil por conta, sobretudo, de suas implicações. Mesmo estando cada vez mais evidente que o Brasil não é uma "democracia racial", como demonstram as estatísticas socioeconômicas, permanece a visão do país como racial e culturalmente híbrido. Valorizada por largos segmentos da sociedade brasileira, esta percepção sustenta que compartimentalizações precisas são pouco discerníveis, portanto, em larga

medida, levando à neutralização de identidades raciais bem delimitadas. Com a autoridade e a valorização conferidas pela genômica, o quadro delineado por *Retrato Molecular do Brasil* aproxima-se e dá subsídios a essa vertente, ainda que os geneticistas reiterem a pouca relevância do conceito de raça em sua acepção biológica. A par dos resultados das pesquisas sobre as origens genômicas dos brasileiros, antropólogos sociais, que usualmente se mostram reticentes em relação a aproximações com a biologia, chegam a se manifestar, indicando que a maneira tradicional brasileira de encarar a questão racial, pode-se dizer, se aproxima ao discurso da ciência genética, com a constatação e a valorização da mistura Fry, (2005). Sobretudo as narrativas sobre a (bio)história da formação do povo brasileiro produzidas pela genômica vêm ao encontro de um imaginário social amplamente arraigado que vê na miscigenação um elemento positivo e definidor da identidade do país enquanto nação.

Notas

[1] Este trabalho é uma republicação de texto com mesmo título veiculado na revista Mana (SANTOS; MAIO, 2004). Ainda que o intuito não tenha sido atualizar completamente a discussão, foram incluídas notas com referências bibliográficas mais recentes sobre os temas abordados.

[2] A tradução das citações em língua estrangeira foi realizada pelos autores, com exceção dos trechos de Rabinow (1992, 1999).

[3] Desde a publicação deste artigo em Mana, em 2004, escrevemos outros trabalhos que analisam as repercussões dos trabalhos em genética de populações no Brasil no âmbito das discussões sobre identidade nacional e políticas públicas (FRY *et al.*, 2007; SANTOS; MAIO, 2005).

[4] Para reproduções de *A redenção de Can*, Maio e Santos (1996), Pena *et al.* (2000) e Schwarcz (1993).

[5] Ao longo dos últimos anos aconteceu uma substancial expansão nos debates sobre raça, cor e desigualdades no Brasil, ver Fry (2005), Fry *et al.* (2007), Kamel (2006), Risério (2007), Steil (2006), entre outros).

[6] Na medicina e na antropologia física, raça e mestiçagem eram temas centrais no Brasil muito antes desse período. Como em muitos outros países latino-americanos, museus de história natural e faculdades de medicina foram locais onde antropólogos físicos e médicos desenvolveram inúmeros estudos sobre o tema a partir de meados do século XIX (SANTOS, 2002a; SCHWARCZ, 1993; STEPAN, 1991).

[7] Ver também, Freire-Maia (1983) e Salzano e Bortolini (2002).

[8] Ver Salzano e Bortolini (2002).

[9] Desde que este trabalho foi publicado, em 2004, o grupo de Sérgio Pena e colaboradores realizaram diversos outros estudos sobre a história de formação do povo brasileiro utilizando ferramentas genéticas. Ver Pena (2007) para um panorama acerca desses trabalhos.

[10] Há aqui uma certa ironia. Paulo Prado é um ensaísta que tem uma visão pessimista da sociedade brasileira, como indica o título completo de seu famoso livro *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*, e, mais ainda, o conhecido texto introdutório da obra: "Numa terra radiosa vive um povo triste. Legaram-lhe essa melancolia os descobridores que a revelaram ao mundo e a povoaram" (1997, p. 1). Já a visão por meio da genética expressa em *Retrato molecular do Brasil* é como veremos, marcada pelo otimismo, ao enfatizar a singularidade e as potencialidades da "exuberante" diversidade genética do povo brasileiro.

[11] ver Santos (1996).

[12] Esse sistema de classificação é minucioso em certos aspectos, mas permanecem dúvidas. Por exemplo, quem eram os "profissionais de saúde"? Esta não é uma pergunta banal, dado que, dependendo da região de origem, posição social e econômica, nível de escolaridade, entre outros, pode haver diferenças nas percepções dos classificadores acerca da filiação racial dos classificados. Ou seja, permanece uma dimensão de "subjetividade" (inerente aos classificadores), que não é controlada em sua totalidade por meio de métodos considerados altamente "objetivos", algo reconhecido pelos geneticistas (PARRA *et al.*, 2003, p. 181). Vale destacar que a combinação entre técnicas morfo-anatômicas e genômicas não é necessariamente contraditória, dado que o intuito dos autores é demonstrar por via da biologia molecular que os traços fenotípicos usualmente empregados em esquemas classificatórios são pouco representativos da constituição genética mais profunda dos indivíduos examinados.

[13] Ver revisão em Silva (1994).

[14] Segundo nos informou Sérgio Pena, o pouco detalhamento sobre os procedimentos de classificação racial se deve, em parte, à exigüidade de espaço nas revistas científicas, incluindo o *American Journal of Human Genetics e o Proceedings of the National Academy of Sciences*, o que não permitiu descrever em minúcias os aspectos metodológicos.

[15] Os geneticistas não tecem maiores comentários acerca de bias nos resultados devido às dificuldades de classificação e utilização de critérios não homogêneos. Caso a pesquisa tivesse envolvido, simultaneamente, autoclassificação e classificação pelo entrevistador, seria possível testar interessantes hipóteses sobre padrões de "branqueamento" ou não das respostas e suas influências sobre as características genômicas, à semelhança de estratégias metodológicas de estudos sociológicos que comparam, simultaneamente, autoclassificação e classificação por terceiros (SILVA, 1994; TELLES, 2002).

[16] Ver Santos (2002b).

[17] Ver por exemplo Mead (1996).

[18] Devido ao grande volume de críticas, o HGDP passou por reformulações ao longo da década de 1990 (Santos, 2002b). Henry Greely, professor de direito e membro do North American Regional Committee do HGDP, publicou vários trabalhos em que discute questões sociais e jurídicas relevantes sobre as pesquisas genômicas relacionadas à diversidade biológica humana. Ver Greely (1998).

[19] A presença de Gilberto Freyre nas atuais discussões sobre história, cultura e relações raciais no Brasil é marcante. Estende-se também para os debates que estamos aqui analisando. Uma recente coletânea organizada por Falcão e Araújo (2001), intitulada O imperador das idéias: Gilberto Freyre em questão, traz o texto de Retrato Molecular do Brasil como um apêndice. Foi incluído pois, segundo os organizadores, "ilustra a vitalidade" (FALCÃO; ARAÚJO, 2001, p. 13) da obra de Freyre. O jornalista Robinson Borges (2002) escreveu sobre a pesquisa de Pena e colaboradores: "Tese de Gilberto Freyre é revista pela biotecnologia". Não somente a sociologia de Freyre se vê "miscigenada" com a genética, como seus genes e ancestralidade reinterpretados mediante técnicas genômicas, com resultados no mínimo curiosos. A equipe de geneticistas mineiros que realizou a pesquisa *Retrato Molecular do Brasil* também analisou células bucais de dois netos de Freyre e concluiu que o autor de *Casa-Grande & Senzala* seria descendente de judeus sefarditas (BLOCH, 2002; JARDIM, 2000). Este resultado chamou a atenção da imprensa, pois esta viu nesse caso uma contradição entre o que revelou a genética e determinadas concepções supostamente anti-semitas na obra de Freyre. Ou seja, como se esperasse que "identidades genéticas" viessem "naturalmente" (ou "geneticamente") acopladas a certas posições ético-morais. O suposto anti-semitismo de Freyre é objeto de controvérsias, como apontam análises mais aprofundadas (MAIO, 1999; NEEDELL, 1995; STYCER, 1995).

[20] Ver Guimarães (1997) e Souza (1997).

[21] À época publicação deste trabalho em Mana, em 2004, os debates sobre cotas raciais para ingresso nas universidades e outras políticas públicas de recorte racial estavam apenas começando. Nos anos seguintes, tornou-se um tema intensamente debatido na sociedade. Ver Fry e outros (2007) e Steil (2007) entre outros. Nesses debates, em várias ocasiões, os resultados das pesquisas genéticas foram acionados. Ver, em particular, Fry e outros (2007); Maio e Monteiro (2005), Maio e Santos (2004) e Santos e Maio (2005).

[22] Ver Góes (2002, p. 7).

Referências

ALVES-SILVA, J. *et al.* The ancestry of Brazilian mtDNA lineages. **American Journal of Human Genetics**, n. 67, p. 444-461, 2000.

ANDREWS, G. R. **Blacks and whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988**. Madison: University of Wisconsin Press, 1991.

ARAÚJO, R. B. de. **Guerra e paz**: Casa-grande e senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

BIDDISS, M. D. The universal races congress of 1911. **Race**, p. 13-37-46, 1971.

BLOCH, A. Gilberto Freyre, o judeu de Apipucos. **O Globo**, 18 jan. 2002. Caderno 1 , p. 7.

BORGES, R. Livro decifra o DNA do Homo brasilis. **Valor,** 19 dez. 2002, p. 6.

BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. 1998. Les ruses de la raison impérialiste. **Actes de la Recherche en Science Sociale**, p. 121-122; p. 109-118. Edição especial.

BRODWIN, P. Genetics, identity, and the anthropology of essentialism. **Anthropological Quarterly,** n. 75, p. 323-330, 2002.

CANDIDO, A. **O método crítico de Silvio Romero**. São Paulo: Edusp, 1988.

______. O significado de 'Raízes do Brasil'. In: HOLANDA, S. B. de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras. 1995. p. 9-21.

CARNEIRO, S. De novo a raça. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 2, n. 21, 2003. Seção Ponto de Vista. Disponível em: < http://www.afirma.inf.br > Acesso em: 15 fev 2003.

CARVALHO-SILVA, D. *et al.* The phylogeography of Brazilian Y-chromosome lineages. **American Journal of Human Genetics**, n. 68, p. 281-286, 2001.

CAVALLI-SFORZA, L. L., *et al.* Call for a worldwide survey of human genetic diversity: a vanishing opportunity for the Human Genome Project. **Genomics**, n. 11, p. 490-491, 1991.

CAVALLI-SFORZA, L. L.; MENOZZI, P.; PIAZZA, A. **The history and geography of human genes**. Princeton: Princeton University Press, 1994.

CESAR, R. C. L. Ações afirmativas no Brasil: e agora, doutor?. **Ciência Hoje**, n. 195, p. 25-32, 2003.

COSTA, S. A construção sociológica da raça no Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 24, p. 35-61, 2002.

DAESCÓSSIA, F. 2001. Determinar quem é negro vira polêmica na lei sobre cotas do Rio. **Folha de S. Paulo,** 14 nov. 2001. Cotidiano, p. D4.

DAMATTA, R. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Petrópolis: Editora Vozes, 1981.

______. Notas sobre o racismo à brasileira. In: SOUZA, J. (Org.). **Multiculturalismo e racismo**: uma comparação Brasil Estados Unidos. Brasília: Paralelo 15, 1997. p. 69-74.

EDWARD, J. Quem somos nós?. **Veja**, 20 dez. 2000, n. 1680, p. 102-109.

FALCÃO, J.; ARAÚJO, R. M. B. (Org.). **O imperador das idéias:** Gilberto Freyre em questão. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

FERNANDES, F. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Dominus Editora/Edusp, 1965.

______. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Difel, 1972.

FERNANDES, N. Matemática da cor. **Revista Época**, 20 jan. 2003, p. 36-37.

FLORENTINO, M. O DNA do povo brasileiro. **Jornal do Brasil**. 16 fev. 2002. Caderno Idéias, p. 4-5.

FRAGA, P. PT detecta três falhas de Lula em debate. **Folha de S. Paulo**, 5 out. 2002, p. E3. Edição especial.

FRANÇA, R. Não deu certo. **Veja**, 26 fev. 2003, p. 71.

FREIRE-MAIA, N. **Brasil:** laboratório racial. Petrópolis: Vozes, 1983

FREYRE, G. **Casa-grande e senzala**. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt, 1993.

FRY, P. Politics, nationality, and the meanings of 'race' in Brazil. Daedalus, **Journal of the American Academy of Arts and Sciences**, n. 129, p. 83-118, 2000.

______. **A Persistência da raça**: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

______ *et al.* **Divisões Perigosas**: políticas raciais no Brasil Contemporâneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

GASPARI, E. O branco tem a marca de Nana. **Folha de S. Paulo**, 16 abril 2000. Caderno A, p. 14.

GODOY, N. Pé na taba. **Isto É**, 5 abr. 2000.

GÓES, J. R. P. de. Cotas raciais e políticas afirmativas. **O Globo**, 14 dez. 2001. Caderno Opinião, p. 7.

______. Racismo e cotas raciais. **O Globo**, 11 mar. 2002. Caderno Opinião, p. 7.

______. Sem vergonha de ser feliz. **O Globo**. 19 fev. 2002. Caderno Opinião, p. 7.

GRAHAM, R. (Org.). **The idea of race in Latin America, 1870-1940**. Austin: University of Texas Press, 1990.

GREELY, H. T. Legal, ethical, and social issues in human genome research. **Annual Review of Anthropology**, n. 27, p. 473-502, 1998.

GUIMARÃES, A. S. A. A desigualdade que anula a desigualdade: notas sobre a ação afirmativa no Brasil. In: SOUZA, J. (Org.). **Multiculturalismo e racismo:** uma comparação Brasil-Estados Unidos. Brasília: Paralelo 15, 1997. p. 233-242.

______. Raça e os estudos de relações raciais no Brasil. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 54, p. 147-156, 1999.

______. (Org.). **Tirando a máscara:** ensaios sobre o racismo no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

HANCHARD, M. G. **Orpheus and power:** the movimento negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988. New Jersey: Princeton University Press, 1994.

HARAWAY, D. **Primate visions:** gender, race, and nature in the world of modern science. New York; London: Routledge, 1989.

______. **Modest-witness, second-millennium**: femaleman meets oncomouse: feminism and technoscience. London: Routledge, 1997.

HASENBALG, C. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

______. Race and socioeconomic inequalities in Brazil. In: FONTAINE, P. M. (Org.). **Race, class and power in Brazil.** Los Angeles: Center for Afro-American Studies; University of California. 1985. p. 25-41.

______. Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil. In: MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. (Org.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz. 1996. p. 235-249.

______; VALLE SILVA, N. do. **Estrutura social, mobilidade e raça**. São Paulo: Vértice, 1998.

HENRIQUES, R. **Desigualdade racial no Brasil**: evolução das condições de vida na década de 90. IPEA, 2001.

JARDIM, L. Origem revelada. **Veja,** 20 set. 2000, p. 34.

JUNGMANN, R. Cotas para negros: dez questões. **O Globo**, 15 dez 2001, p. 6.

KAMEL, A. **Não somos racistas**: uma reação aos que querem nos transformar numa nação bicolor. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

KITTLES, R. A.; WEISS, K. M. Race, ancestry, and genes: implications for defining disease risk. **Annual Review of Genomics and Human Genetics**, n. 4, p. 33-67, 2003.

LEITE, M. Retrato molecular do Brasil. **Folha de S. Paulo**, 26 mar. 2000. Caderno Mais!, p. 26-28.

______. Raça é só conceito social, diz DNA brasileiro. **Folha de S. Paulo**, 17 de dez. 2002. Caderno Ciência, p. A16.

LINDEE, M. S., GOODMAN, A. H.; HEATH, D. Introduction. In: GOODMAN, A. H.; HEATH, D.; LINDEE, M. S. (Org.). **Genetic nature/ culture:** anthropology and science beyond the two-culture divide. Berkeley: University of California Press, 2003. p. 1-19.

LIPPMAN, A. Prenatal genetic testing and screening: constructing needs and reinforcing inequities. **American Journal of Law and Medicine**, n. 17, p. 15-50, 1991.

MAIO, M. C. O. Brasil no concerto das nações: a luta contra o racismo nos primórdios da UNESCO. **História, Ciências, Saúde - Manguinhos**, n. 5, p. 375-413, 1998.

______; **E'stoque semita'**: a presença dos judeus em *Casa-grande e senzala*. **Luso-Brazilian Review**, n. 36, p. 95-110, 1999.

______. UNESCO and the study of race relations in Brazil: regional or national issue?. **Latin American Research Review**, n. 36, p. 118-136, 2001.

______. SANTOS, R. V. (Org.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1996.

______. SANTOS, R. V. Políticas de cotas raciais, os olhos da sociedade e os usos da antropologia: o caso do vestibular da Universidade de Brasília. **Horizontes Antropológicos**, n. 23, p. 181-214, 2005.

______. MONTEIRO, S. Tempos de racialização: o caso da saúde da população negra no Brasil. **História, Ciências, Saúde**, Manguinhos, n. 12, p. 419-446, 2005.

MARKS, J. **Human biodiversity:** genes, race, and history. New York: Aldine de Gruyter, 1995.

______. We're going to tell these people who they really are': science and relatedness. In: FRANKLIN, S.; MCKINNON, S. (Org.). **Relative values**: reconfiguring kinship studies. Durham: Duke University Press, 2001, p. 355-383.

______. **What it means to be 98% chimpanzee:** apes, people, and their genes. Berkeley: University of California Press, 2002.

MARSHALL, E. DNA studies challenge the meaning of race. **Science**, n. 282, p. 654-655, 1998.

MEAD, A. T. P. Genealogy, sacredness, and the commodities market. **Cultural Survival Quarterly**, v. 20, n. 2, p. 46-51, 1996.

MOTTA, A. **Genética para as massas**. 2000a. Disponível em: <http://www.afirma.inf.br>. Acesso em: 11 out. 2000.

______. **Genética para uma nova história.** 2000b. Disponível em: <http://www.afirma.inf.br>. Acesso em: 11 out. 2000.

______. **Saem as raças, entram os genes.** 2002. Disponível em: <http://www.afirma.inf.br>. Acesso em: 15 set. 2002.

______. **Contra a genética, o conhecimento.** 2003. Disponível em: <http://www.afirma.inf.br>. Acesso em: 4 de fev. 2003.

NEEDELL, J. Identity, race, gender and modernity in the origins of Gilberto Freyre's *Ouevre*. **American Historical Review**, *n.* 100, p. 51-77. 1995.

ORTIZ, R. **Cultura brasileira & identidade nacional**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

OWENS, K.; KING, M. C. Genomic view of human history. **Science**, n. 286, p. 451-453, 1999.

PARRA, F. C. *et al.* Color and genomic ancestry in Brazilians. **Proceedings of the National Academy of Sciences USA**, n. 100, p. 177-182, 2003.

PENA, S. D. J. Há uma base objetiva para definir o conceito de raça? **Folha de S. Paulo**, 21 dez. 2002. Caderno Opinião, p. A3.

______. **À Flor da Pele**. Rio de Janeiro: Vieira & Lentz, 2007.

______; CARVALHO-SILVA, D. R. *et al.* Retrato molecular do Brasil. **Ciência Hoje**, n. 159, p. 16-25, 2000.

PRADO, P. **Retrato do Brasil:** ensaio sobre a tristeza brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

RABINOW, P. Artificiality and enlightenment: from sociobiology to biosociality. In: CRARY J.; S. KWINTER (Org.). **Incorporations**. New York: Zone Books, 1992. p. 234-252.

______. **Antropologia da razão**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

Revista Negra Online. **Site**. Disponível em: <http://www.afirma.inf.br>. Acesso em: 19 maio 2008.

RISÉRIO, A. **A utopia brasileira e os movimentos negros**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2007.

ROMERO, S. **Estudos sobre a poesia popular no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1977.

______. **História da literatura brasileira**. 7. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980.

SALES JÚNIOR, E. L. 2003. **Genética e realidade**. Disponível em: <http://www.afirma.inf.br>. Acesso em: 15 fev. 2003.

SALZANO, F. M.; FREIRE-MAIA, N. **Populações brasileiras:** aspectos demográficos, genéticos e antropológicos. São Paulo: Editora Nacional; Editora da USP, 1967.

SALZANO, F. M.; BORTOLINI, M. C. **The evolution and genetics of Latin American populations.** Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

SANS, M. Admixture studies in Latin America: from the 20th to the 21st century. **Human Biology**, n. 72, p. 155-177, 2000.

SANTOS, R. V. Da morfologia às moléculas, de raça à população: trajetórias conceituais em antropologia física no século XX. In: MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. (Org.). **Raça, ciência e sociedade.** Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; CCBB, 1996. p. 125-140.

______. Mestiçagem, degeneração e a viabilidade de uma nação: debates em antropologia física no Brasil (1870-1930). In: PENA, S. D. J. (Org.). **Homo brasilis**: aspectos genéticos, lingüísticos, históricos e sócio-culturais da formação do povo brasileiro. Ribeirão Preto: Editora FUNPEC, 2002a. p. 112-129.

______. Indigenous peoples, postcolonial contexts and genomic research in the late 20th century: a view from Amazônia (1960-2000). **Critique of Anthropology**, n. 22, p. 81-104, 2002b.

SANTOS, R.V.; MAIO, M.C. Antropologia, raça e os dilemas das identidade na era da genômica. **História, Ciências, Saúde**, Manguinhos, n. 12, p. 447-468, 2005.

______. **Mana**. Estudos de Antropologia Social, v. 10, n. 1, p. 61-95, 2004.

SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças:** cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARTZMAN, S. Fora de foco: diversidade e identidades étnicas no Brasil. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 55, p. 83-96, 1999.

SEYFERTH, G. A antropologia e a teoria do branqueamento da raça no Brasil: a tese de João Batista de Lacerda. **Revista do Museu Paulista**, v. 30, p. 81-98, 1985.

SILVA, N. do V. Uma nota sobre 'raça social' no Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 26, p. 67-80, 1994.

SKIDMORE, T. E. **Black into white**: race and nationality in Brazilian thought. Durham: Duke University Press, 1993.

SOUZA, J. (Org.). **Multiculturalismo e racismo**: uma comparação Brasil Estados Unidos. Brasília: Paralelo 15, 1997.

STEPAN, N. L. **The hour of eugenics**: race, gender, and nation in Latin America. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

STEIL, C.A. (Org.). **Cotas raciais na universidade**: um debate. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2006.

STYCER, M. Gilberto Freyre sob suspeita. **Folha de S. Paulo**, 19 nov. 1995. Caderno Mais!, p. 5-6.

TELLES, E. E. Racial ambiguity among the Brazilian population. **Ethnic and Racial Studies**, n. 25, p. 415-441, 2002.

TEMPLETON, A. R. Human races: a genetic and evolutionary perspective. **American Anthropologist**, n. 100, p. 632-650, 1999.

WADE, P. **Race and ethnicity in Latin America**. London: Pluto Press, 1997.

WAGLEY, C. 1965. On the concept of social race in the Americas. In: HEATH, D. B.; ADAMS, R. N. (Org.). **Contemporary cultures and societies of Latin America**. New York: Random House. p. 531-545.

WINANT, H. **Racial conditions**: politics, theory, comparisons. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

Saúde

Cor/Raça, Saúde e Política no Brasil (1995-2006)

• *Simone Monteiro* é Pesquisadora do Laboratório de Educação em Ambiente e Saúde do Instituto Oswaldo Cruz/Fiocruz.

• *Marcos Chor Maio* é Pesquisador do Departamento de Pesquisa da Casa de Oswaldo Cruz/Fiocruz.

Introdução

No Brasil, as relações entre cor/raça e saúde vêm sendo objeto de uma série de iniciativas centrada na criação de um campo de reflexão e de intervenção política, denominado saúde da população negra. Essa proposta se insere na discussão sobre formas de enfrentamento do racismo no País, na medida em que governo e a sociedade civil reconhecem, atualmente, as desvantagens materiais e simbólicas sofridas pelos negros. Apesar de não haver consenso quanto aos diagnósticos e às soluções para o problema da discriminação racial, ele adquire maior visibilidade em função do atual debate sobre os temas da pobreza e da justiça social. Nesse cenário, "raça" emerge não apenas como uma ferramenta analítica para tornar inteligíveis os mecanismos estruturais das desigualdades sociais, mas também como instrumento político para a superação das iniqüidades históricas existentes no Brasil.

As interfaces entre raça, medicina e saúde pública estiveram em voga entre as últimas décadas do século XIX e os anos 40 do século XX, enquanto fontes inspiradoras de políticas públicas. Desde o fim da escravidão e o advento do regime republicano, elites dirigentes e intelectuais se depararam com o desafio de repensar a nação e as suas possibilidades de adentrar o mundo moderno com uma população composta por brancos, mestiços e negros. A título de ilustração,

as medidas tomadas pelo governo brasileiro para debelar os surtos epidêmicos de febre amarela, entre fins do século XIX e início do XX, são interpretadas por parte da historiografia como componentes de um período em que as políticas sanitárias privilegiaram a proteção aos europeus recém-chegados. Esse contingente, supostamente civilizado, acometido em grande escala pela doença, viria a assegurar, conforme a "política racial" calcada na ideologia do branqueamento, uma nova composição demográfica da população brasileira rumo à modernidade (CHALHOUB, 1996; MAIO, 2004).

Nas primeiras décadas do século XX houve uma disputa entre diferentes projetos de nação, ancorados, em graus variados, no conhecimento médico e sanitário da época. Grosso modo, pode-se dividir esse momento em duas vertentes interpretativas. A primeira delas atribui ao conceito de raça papel demiúrgico no processo de compreensão e intervenção na dinâmica societária, inspirada numa visão determinista biológica e mantendo vínculos estreitos com a antropologia física oitocentista. Essa corrente teve forte ascendência no campo da medicina legal, particularmente nos trabalhos do "médico-antropólogo" Nina Rodrigues. A sua produção intelectual teve significativa influência nas críticas ao liberalismo da Primeira República, na modernização do aparato policial, especialmente nos processos de controle e identificação das "classes perigosas" e, não menos relevante, nos estudos sobre o negro (CORRÊA, 1998; SCHWARCZ, 1993).

A segunda vertente, inspirada na tradição médico-higienista, alcançou maior proeminência durante a Primeira Guerra Mundial. O pensamento nacionalista vigente, somado aos avanços da bacteriologia e da microbiologia, considerou que expressiva parcela da população pobre atingida por doenças infecto-contagiosas, localizada principalmente no interior do país, "não era assim, estava assim", lembrando a autocrítica de Monteiro Lobato na famosa análise do seu personagem Jeca Tatu. Era o tempo dos sanitaristas. Os seus temas eram: expansão do aparato estatal; incorporação social de populações marginalizadas; centralização das políticas de saúde pública; e visão crítica em relação aos reducionismos climático e racial (LIMA; HOCHMAN, 1996). A perspectiva sanitarista exerceu papel central no processo de inflexão de interpretações racialistas para argumentos sociológicos e culturalistas ainda nos anos de 1920. Mesmo no caso da "eugenia à brasileira", entre as décadas de 1920 e 1940, diferente do modelo determinista anglo-saxão, prevaleceu a interpretação que atribuía ao saneamento, à higiene e à educação as melhores alternativas para a superação do atraso econômico e social (STEPAN, 1991, p. 118-119).

Com o fim da Segunda Guerra Mundial e da ditadura estado-novista, quando se inaugurou a experiência democrática de 1946-1964, o otimismo sanitário internacional no combate às doenças endêmicas em áreas periféricas foi acompanhado pela concepção, inspirada no binômio saúde e desenvolvimento, que atravessou os anos de 1950 e 1960, de que os agravos à saúde eram impeditivos à modernização do Brasil (LIMA, 2002). Nesse período, diversas iniciativas foram deslanchadas na direção da ampliação do acesso da população aos serviços de saúde em consonância com as reformas sociais em curso. O golpe militar de 1964 impediu que esse processo fosse expandido. O novo regime, autoritário e centralizador, empreendeu um amplo processo de privatização da saúde pública (LIMA *et al.*, 2005; ARRETCHE, 2005). Na década de 1980, mediante a atuação do movimento da Reforma Sanitária, legitima-se no plano constitucional o projeto de universalização do acesso à saúde, corporificado no Sistema Único de Saúde (SUS) em contexto de democratização do país (ESCOREL, 1999; GERSHMAN, 1995; VIANA, 2001).

Cabe registrar que a tradição sanitarista brasileira continuou a não atribuir importância à temática racial.[1] Só no alvorecer do século XXI voltam à cena pública as relações entre raça e saúde, a partir da proposta de criação de uma política focal direcionada à população negra. Esta se baseia na concepção de que as desigualdades raciais repercutem de forma específica na esfera da saúde pública e, por conseguinte, devem ser objeto de ação governamental para superá-las. Com base numa articulação que envolve ONGs vinculadas ao movimento negro, agências estatais, fundações filantrópicas norte-americanas, instituições multilaterais e fóruns internacionais, especialmente no plano dos Direitos Humanos, a nova política anti-racista surge no contexto da discussão sobre políticas de ação afirmativa no Brasil, iniciada nos anos 1990.

A constituição do domínio da saúde da população negra vem destacando a importância da identidade racial como condição necessária para a luta contra as iniqüidades. De acordo com Guimarães (1999, p. 58): "para os afro-brasileiros, para aqueles que se chamam a si mesmos de 'negros', o anti-racismo deve significar, antes de tudo, a admissão de sua 'raça', isto é, a percepção racializada de si mesmo e do outro." Essa dinâmica tem no Estado um ator central na medida em que a adoção de políticas de ação afirmativa exige a definição de um foco preciso para os seus beneficiários. Num país como o Brasil, em que os cidadãos são pouco afeitos a sistemas rígidos de classificação racial, a ação estatal vem se revelando indispensável à produção da "raça negra" (FRY, 2005; GRIN, 2001).

Essa dinâmica ocorre simultaneamente à redefinição do papel do Estado no plano econômico e social na era global, com conseqüências negativas visíveis ao mundo dos direitos sociais. Ademais, o clássico conceito de cidadania, com base nos princípios da universalidade e da igualdade, é colocado em xeque pela perspectiva multiculturalista. Ela sugere uma "cidadania cultural" em nome do reconhecimento de atores políticos e, em especial, de movimentos sociais que procuram assumir a representação de grupos historicamente injustiçados. Tudo isso toca em pontos sensíveis da complexa relação entre raça e saúde, seja pelas controvérsias em torno do conceito de raça, seja pelas inter-relações entre raça e agravos à saúde, ainda mais quando essas interfaces vêm se tornando objeto de política do Estado.

É com base nesse conjunto de temas que este artigo visa descrever o processo de construção de uma política específica na área da saúde pública entre 1995 e 2006. O recorte temporal abarca as primeiras iniciativas do governo Fernando Henrique Cardoso (1994-2002) até as ações no país, nos âmbitos federal, estadual e municipal, ocorridas em 2006, ano de lançamento da *Política Nacional de Saúde da População Negra*. O trabalho aborda, portanto, a emergência da saúde da população negra, as inflexões ocorridas nesse processo e a correspondente agenda política.

FHC e os primórdios do debate sobre saúde da população negra

A proposta de uma política com recorte racial na área da saúde pública no Brasil só ganhou visibilidade no governo Fernando Henrique Cardoso (1994-2002) e principalmente após a 3ª Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, sob os auspícios da ONU, realizada em Durban, África do Sul (2001).

Cabe, no entanto, lembrar que algumas iniciativas do movimento feminista e, em particular, de lideranças negras foram desenvolvidas, a partir da década de 1980, com o objetivo de ressaltar especificidades raciais no âmbito da saúde reprodutiva. Essas ações, de alcance limitado no contexto nacional, foram influenciadas pela produção intelectual feminista e pelo ativismo negro norte-americanos, que passaram da perspectiva universalista à diferencialista, que atribui centralidade à questão das relações raciais e do racismo (PIERUCCI, 1999).

Os fóruns nacionais e internacionais das décadas de 1980 e 1990, por sua vez, em sintonia com a reflexão anglo-saxã (AZERÊDO, 1994), sedimentaram gradativamente a recusa à perspectiva dominante do "ser feminino universal", ao incorporarem as variáveis raça e classe, entrelaçadas à de gênero, para a inteligibilidade das desigualdades sociais (CARNEIRO; SANTOS, 1985; CALDWELL, 2000).

Um dos temas concernentes às relações entre saúde da mulher e raça que suscitou debate público no país e repercutiu no campo acadêmico foi a existência de um programa de esterilização em massa no Brasil. Embora não haja consenso na literatura sobre o caráter racial da esterilização realizada no país (BERQUÓ, 1994; CAETANO, 2004), setores do movimento negro apontaram a existência de um projeto eugênico em curso nas últimas décadas do século XX, tendo como alvo central as mulheres negras. Foram criadas Comissões Parlamentares de Inquérito em alguns estados e no Congresso Nacional sobre processos de esterilização (CAETANO, 2004). O episódio tornou mais evidente a interface entre o ativismo das mulheres negras e o tema da saúde sexual e reprodutiva. Este tópico, segundo Ribeiro (1995) e Roland (2001a), ganhou nova dimensão em face de uma série de iniciativas (encontros, congressos, fóruns, inserção de militantes em aparatos estatais, construção de redes transnacionais). Vale destacar ainda a V Conferência Mundial de População e Desenvolvimento (CAIRO, 1994) e a IV Conferência Mundial sobre a Mulher (BEIJING, 1995). Ademais, o trabalho desenvolvido por ONGs vinculadas ao movimento negro contou com a colaboração de instituições acadêmicas brasileiras (Nepo/Unicamp e Cebrap) e instituições filantrópicas norte-americanas, a exemplo das Fundações Ford e MacArthur, no apoio a projetos e bolsas que associassem pesquisa acadêmica e intervenção social. Esses são alguns dos marcos que contribuíram para a criação de um "feminismo negro" (ROLAND, 2001b).

Monteiro (2004) aponta que nas publicações sobre a saúde da população negra, produzidas em sua maioria por ativistas, predomina o argumento segundo o qual a invisibilidade do recorte racial nas pesquisas da área da saúde pública decorre do não-reconhecimento da existência do racismo na sociedade brasileira. Diversos artigos, sobretudo de intelectuais negras, procuraram demonstrar a importância da variável cor/raça na prevalência entre a população feminina negra de diabetes tipo II, miomas, hipertensão arterial e anemia falciforme, que podem promover abortamento espontâneo e maior suscetibilidade a infecções, entre outros problemas. Além disso, discutiram os efeitos do racismo na produção das

desigualdades em saúde, salientando a importância da identificação dos determinantes genéticos e/ou socioeconômicos das doenças "étnico-raciais".[2]

Com efeito, só a partir do debate sobre políticas de ação afirmativa no governo Fernando Henrique Cardoso incluiu-se um capítulo relativo à saúde da população negra, quando da criação do Grupo de Trabalho Interministerial Para a Valorização e Promoção da População Negra, por decreto presidencial no dia 20 de novembro de 1995, ocasião de uma homenagem aos 300 anos de Zumbi dos Palmares. Essa iniciativa veio no bojo da elaboração do Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH) do governo federal, lançado em 1996. Embora o ativismo negro tenha exercido papel relevante nesse contexto, é importante assinalar a chegada ao poder de um sociólogo que iniciou sua carreira com uma tese de doutorado sobre as relações entre capitalismo e escravidão sob a orientação de Florestan Fernandes (CARDOSO, 1962). Fernando Henrique Cardoso fez parte da segunda geração do "projeto Unesco de relações raciais", um ciclo de pesquisas desenvolvido nos anos 1950 e que se tornou um marco nos estudos sobre o "racismo à brasileira" (MAIO, 1999). Não por acaso, ele foi o primeiro presidente da República a reconhecer oficialmente a existência de discriminação racial no país.

Em junho de 1996, no Palácio do Planalto, o Ministério da Justiça, com o apoio do Itamaraty, promoveu o seminário internacional *Multiculturalismo e Racismo: o Papel da "Ação Afirmativa" nos Estados Democráticos Contemporâneos*, com a presença de acadêmicos brasileiros e norte-americanos e lideranças do movimento negro, com o intuito de colher subsídios para a formulação de políticas voltadas para a população negra (SOUZA, 1997; GRIN, 2001). Foi nesse ambiente de discussão sobre ações afirmativas que ocorreu ainda no primeiro semestre de 1996 a *Mesa Redonda sobre a Saúde da População Negra*, com a presença de "cientistas, militantes da sociedade civil, médicos e técnicos do Ministério da Saúde." A reunião realizada em Brasília gerou um documento sobre o tema, dividido em quatro itens principais.

O primeiro deles refere-se ao conjunto de "doenças geneticamente determinadas". Elas são classificadas como de "berço hereditário, ancestral e étnico" e os exemplos são: anemia falciforme, considerada a mais importante doença genética que acomete os "afro-descendentes", seguida pela "hipertensão arterial, o diabete mellitus e uma forma de deficiência de enzima hepática, a glicose-6-fosfato desidrogenase." Pondera-se que esses agravos à saúde recaem sobre outros grupos étnico-raciais, mas que a intensidade de seus efeitos incide especialmente sobre pretos e pardos.

O segundo grupo de doenças diz respeito às adversas condições socioeconômicas, educacionais e psíquicas, tais como: "alcoolismo, toxicomania, desnutrição, mortalidade infantil elevada, abortos sépticos, anemia ferropriva, DST/Aids, doenças do trabalho e transtornos mentais."

O terceiro bloco de males à saúde é formado por uma combinação de determinantes genéticos com desfavoráveis condições sociais de vida, até mesmo no plano cultural, a saber: "hipertensão arterial, diabete mellitus, coronariopatias, insuficiência renal crônica, cânceres e miomas." Mais uma vez se alerta que não obstante essas doenças acometerem a sociedade como um todo, elas seriam mais acentuadas entre a população negra em função da situação desprivilegiada que desfruta na sociedade.

O quarto e último agrupamento de doenças está associado aos determinantes fisiológicos que, acrescidos das precárias condições de vida, transformam processos aparentemente naturais (crescimento, gravidez, parto e envelhecimento) em graves problemas sociais. Apresenta-se um breve quadro histórico e sociológico da situação subalterna em que vivem há séculos os afro-brasileiros e os seus possíveis efeitos sobre a saúde da população negra.[3]

Uma das primeiras demandas atendidas pelo governo FHC foi a inclusão, ainda no início de 1996, do "quesito raça/cor nos formulários oficiais, nacionalmente padronizados, de Declaração de Nascidos Vivos e de Declaração de Óbitos" (JACCOUD; BEGHIN, 2002, p. 5).[4] Além disso, a partir da reunião ocorrida em abril de 1996, foi instituído o Programa de Anemia Falciforme (PAF) em razão de "ser uma doença incidente predominantemente sobre a população afro-descendente e já contar com sinalizadores estatísticos suficientes e convincentes para justificar sua prioridade como problema de saúde pública."[5] O PAF tornou-se, nas palavras de Oliveira (2002, p. 238), "a conquista política mais importante do Movimento Negro na área da saúde".

Em 1997, foi definida a "Política de Saúde para a População Negra", na gestão do então Ministro Carlos Albuquerque (OLIVEIRA, 2002, p. 243), um passo a mais no caminho do estabelecimento de uma política focal. Na esteira dessa decisão reitera-se o programa estabelecido no ano anterior.

Todavia, até março de 2001, enquanto política federal, o PAF ficou restrito a algumas iniciativas no âmbito municipal e estadual, não se constituindo em um conjunto de diretrizes, nem tampouco resultando na alocação de recursos por parte do Ministério da Saúde (ROLAND, 2001b). Acrescente-se o fato de que em junho de 2001 o Ministro da Saúde, José Serra, instituiu, no âmbito do SUS,

o Programa Nacional de Triagem Neonatal (PNTN), buscando a cobertura de 100% dos recém-nascidos vivos e incluindo doenças falciformes e outras hemoglobinopatias. O PNTN foi visto, por representantes do movimento negro, como uma medida de alcance limitado, quando comparado com a proposta do PAF, e uma forma de diluir uma "conquista política" (OLIVEIRA, 2002).

É importante destacar que até o início do segundo semestre de 2001, o governo FHC manifestou uma atitude oscilante em matéria de "políticas raciais". Em princípio, ele não julgou pertinente implantar programas específicos de saúde para a população negra, a exceção do PAF. Todavia, este se revelou uma declaração de intenções, um 'bem simbólico', sendo substituído pelo PNTN. A Conferência de Durban promoverá alterações pontuais, porém decisivas a médio prazo.

Sob o efeito de Durban

Diversas conferências regionais e mundiais serviram de catalisadores para a inserção da discussão sobre o racismo na pauta de questões nacionais e, especificamente, a proposta de construção da saúde da população negra. A 3ª Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, realizada em Durban, África do Sul, entre 31 de agosto e 8 de setembro de 2001, foi um momento de inflexão do debate sobre a discriminação racial no Brasil e, em particular, da atuação no período final do governo Fernando Henrique Cardoso (MAGGIE; FRY, 2004; MAIO; SANTOS, 2005).

Os fóruns preparatórios para a Conferência de Durban deixaram mais evidentes as articulações entre o movimento negro, no plano transnacional, e a rede de movimentos, ONGs, organizações multilaterais e aparatos estatais no âmbito da luta pelos direitos humanos. Se nos anos 1980 a luta anti-racista era representada pela aliança entre cientistas sociais e o movimento negro, com reduzido raio de influência, a partir da segunda metade dos anos 1990 e, em particular, no início do século XXI, novos atores se posicionaram a favor da implementação de 'políticas raciais'. Agências do Estado como o Ipea e o Itamaraty, jornalistas, setores da academia e parlamentares de variados matizes ideológicos passaram a se identificar com a pauta de reivindicações discutida em arenas internacionais, em que políticas públicas racializadas deveriam ser o norte para se atingir justiça social, em contraposição às de perfil universalista (HTUN, 2004; GRIN, 2004b).

As ativistas negras brasileiras tiveram papel decisivo na articulação entre demandas formuladas em fóruns globais e as reivindicações locais. O acúmulo da experiência da luta feminista no campo da saúde reprodutiva e em conferências apoiadas por agências multilaterais (Beijing, Cairo), desde os anos 1990, foi decisivo para a busca de legitimação da "saúde da população negra". Uma série de eventos preparatórios ocorridos no Brasil e na América Latina para a conferência de Durban combinou a denúncia do racismo e das desigualdades raciais e propostas de políticas de ação afirmativa que, no caso brasileiro, vêm sendo traduzidas pela implantação do sistema de cotas raciais. Um indicador preciso da importância da presença brasileira em Durban foi a escolha de Edna Roland, da ONG Fala Preta!, como relatora (CARNEIRO, 2002; BARRIOS, 2002; OLIVEIRA; SANT'ANNA, 2002).[6]

Apesar das controvérsias entre Estados Unidos, Israel e países árabes em torno da questão palestina ou das contendas entre países europeus e africanos acerca do legado da escravidão e da reivindicação de reparação, os resultados da Conferência para a rede pró-ação afirmativa no Brasil foram positivos, principalmente quanto à recepção das propostas no país. Em conseqüência, o governo brasileiro, signatário da Declaração Final de Durban e sensível em manter uma boa imagem no exterior no plano dos direitos humanos, adotou em alguns ministérios cotas raciais para a contratação de pessoal (Desenvolvimento Agrícola e Reforma Agrária, Justiça e Relações Exteriores). Essa mesma política deslanchou em universidades públicas (estaduais e federais) e vem se expandindo desde o final de 2001 (MAGGIE; FRY, 2004).

No campo da saúde pública, foi realizada, sob o efeito de Durban, em dezembro de 2001, uma reunião que resultou no documento *Política Nacional de Saúde da População Negra* (ORGANIZAÇÃO..., 2001). Produzido por profissionais de diversas organizações internacionais, do movimento negro e de representantes de instituições universitárias[7], o documento informa que a participação brasileira na Conferência Mundial Contra o Racismo produziu um "ambiente favorável" para uma atuação "mais incisiva na superação das desvantagens sociais geradas pelo racismo" (ORGANIZAÇÃO..., 2001, p. 5).

Ressalta-se que a inclusão da temática racial nas ações de promoção da equidade em saúde foi impulsionada pelo Plano de Ação da Conferência Regional das Américas Contra o Racismo, realizada no final de 2000 (Santiago, Chile). Neste Plano de Ação há uma requisição para que a Organização Pan-Americana de Saúde (Opas) "promova ações para o reconhecimento de raça/grupo étnico/

gênero como variável significante em matéria de saúde e que desenvolva projetos específicos para prevenção, diagnóstico e tratamento de pessoas de descendência africana" (ORGANIZAÇÃO..., 2001, p. 5).[8]

A formulação de políticas públicas centradas na saúde da população negra é justificada pelas evidências de que a "discriminação racial leva a situações mais perversas de vida e de morte", pela utilização dos dados do Ipea sobre as desigualdades entre negros e brancos quanto à escolaridade, à renda e ao saneamento e pelo fato da universalidade dos serviços, garantida pelo Sistema Único de Saúde (SUS), não ser suficiente para "assegurar a equidade [...] ao subestimar as necessidades de grupos populacionais específicos", colaborando para o agravo "das condições sanitárias de afro-brasileiros" (ORGANIZAÇÃO..., 2001, p. 6-7). Segundo esse ponto de vista o SUS não seria capaz de capturar o "resíduo" persistente do racismo, exigindo a elaboração de uma política específica de recorte racial.

A publicação reafirma o conjunto de agravos julgados mais freqüentes na população negra no Brasil. São feitas as seguintes recomendações: produção de conhecimento científico, capacitação dos profissionais da saúde, divulgação de informações à população e formulação de políticas focais de atenção à saúde. O documento traz também a demanda por reconhecimento oficial da medicina popular de "matriz africana" (ORGANIZAÇÃO..., 2001, p. 11).

Conforme mencionado, durante boa parte da gestão FHC prevaleceu uma posição ambivalente quanto aos meios de se combater o racismo. O governo a um só tempo estimulou a formulação de políticas especificas para a população negra e demonstrou reservas quanto à adoção de um modelo racializado à norte-americana (GRIN, 2001; 2004a). Nesse sentido, abriu espaço para a discussão de políticas de ação afirmativa, pressionado por movimentos sociais e agências internacionais, especialmente após Durban, mas a implementação das mesmas foi tímida, inclusive no campo da saúde pública.

O governo Lula: novas iniciativas

A eleição de Lula amplia a perspectiva de adoção de políticas específicas. Os efeitos de Durban, somados às vinculações do Partido dos Trabalhadores com movimentos sociais, resultaram na criação da Secretaria Especial de Promoção de Políticas de Igualdade Racial (Seppir) no primeiro semestre de 2003.

Paralelamente, as interfaces entre aspectos étnico-raciais e saúde ganham crescente visibilidade no debate sobre as desigualdades sociais no Brasil.[9]

Em agosto de 2004 foi constituído o Comitê Técnico de Saúde da População Negra, integrado por representantes de diversos órgãos e instituições do Ministério da Saúde e da Seppir. O Comitê tem as seguintes atribuições:

> I – sistematizar propostas que visem à promoção da equidade racial na atenção à saúde; II – apresentar subsídios técnicos e políticos voltados para a atenção à saúde da população negra no processo de elaboração, implementação e acompanhamento do Plano Nacional de Saúde; III – elaborar e pactuar propostas de intervenção conjunta nas diversas instâncias e órgãos do Sistema Único de Saúde; IV – participar de iniciativas intersetoriais relacionadas com a saúde da população negra; e V – colaborar no acompanhamento e avaliação das ações programáticas e das políticas emanadas pelo Ministério da Saúde no que se refere à promoção da igualdade racial, segundo as estratégias propostas pelo Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPIR). (*Diário Oficial da União*, seção 2, 16.8.2004, p. 19)

Nessa ocasião ocorreu o I Seminário Nacional da Saúde da População Negra, entre os dias 18 e 20 de agosto de 2004, em Brasília, patrocinado pelo Ministério da Saúde e pela Seppir. O evento trouxe novos desdobramentos das concepções e propostas apresentadas no documento, previamente mencionado, *Política Nacional de Saúde da População Negra* (ORGANIZAÇÃO..., 2001). Entre os presentes encontravam-se gestores em saúde pública, médicos, enfermeiros, representantes de ONGs vinculadas a projetos sociais e ativistas do movimento negro, parte dos quais inseridos em instituições acadêmicas. Os pressupostos e as diretrizes centrados na formulação de uma política de ação afirmativa na esfera da saúde pública voltada para a população negra, além de terem sido reafirmados, foram expandidos. Assim, ao longo do seminário, os trabalhos e discussões reiteraram a importância da implantação do quesito raça/cor nos formulários oficiais de Declaração de Nascidos Vivos e de Declaração de Óbitos e a necessidade de se desenvolver políticas que atendam as especificidades de saúde dos grupos étnico-raciais, ilustrados pelos Programas de Anemia Falciforme e Triagem Neonatal, pelas ações em saúde junto às comunidades quilombolas e pelo reconhecimento do saber dos terreiros de candomblé pelo Ministério da Saúde, entre outros.[10]

Para subsidiar as discussões do I Seminário Nacional de Saúde da População Negra, a coordenação do evento divulgou um *Caderno de textos básicos*.

Nele, há uma revisão da bibliografia, contextualizando historicamente conceitos considerados importantes para a abordagem do tema saúde da população negra, como: cidadania, raça e medicina; racismo; preconceito; democracia racial; racismo institucional; ações afirmativas e empoderamento. São também tratados os princípios do SUS e a controversa relação entre classe e raça/cor. As interações entre movimentos sociais e organizações governamentais relativas aos direitos da população negra e a presença do Brasil em conferências internacionais finalizam o trabalho (FIGUEROA, 2004). Nessas análises, valoriza-se o conceito de raça, pelo fato de ser uma categoria sócio-política mobilizada pelo ativismo negro contra o racismo, ou seja, "de marcador pejorativo de traço físico e de uma história de opressão e discriminação, a nova sonoridade do termo raça negra propõe uma racialização positiva na busca da superação definitiva das mazelas enfrentadas pela população negra" (FIGUEROA, 2004, p. 2).

Presume-se que raça é uma categoria criada por teóricos do século XVIII, veiculada pelo determinismo biológico do século XIX em nome da divisão hierárquica da humanidade. Julga-se, ao mesmo tempo, que as categorias produzidas pelo racismo científico seriam transformadas em instrumentos privilegiados da luta anti-racista. Guimarães (1999, p. 64) sugere "a necessidade de teorizar as 'raças' como elas são, ou seja, construtos sociais, formas de identidade baseadas numa idéia biológica errônea, mas socialmente eficaz para construir, manter e reproduzir diferenças e privilégios." Caberia então desnaturalizar raça enquanto conceito biológico e enfatizar seu caráter sociológico, como instrumento identitário a ser politizado em nome de uma sociedade mais justa e igualitária.

Para isso, a construção de uma "política racial" exigiria a eliminação da categoria censitária e intermediária pardo e a sua associação com a categoria preto em função das alegadas similitudes entre os dois grupos na esfera socioeconômica. Assim, pardos e pretos são englobados em não-brancos, em "raça negra", em "afro-descendentes", reforçando o padrão bipolar, afeito à experiência norte-americana. A construção do modelo dicotômico (branco/negro), por sua vez, facilitaria, na visão de seus proponentes, a tomada de consciência racial que levaria ao reconhecimento identitário. A partir da política de identidades, o Estado viria a atender as demandas diferenciadas em termos de incorporação social com o fito de se chegar à "equidade racial".

A consolidação de uma política racial na área da saúde pública necessita também do incremento da geração de dados estatísticos que evidenciem as clivagens entre brancos e negros na área da saúde. Lembrando Souza (SOUZA, 2002, p. 1144):

> nesse contexto de discussão, novos atores apresentam-se na cena social para apontar a necessidade de dados sobre a situação de saúde da população negra. A produção de informação passou então a ser um forte componente para a construção e fortalecimento da identidade negra.

Os achados estatísticos, conforme indica Pinto (2005, p. 2-3),

> costumam ser apresentados como mera expressão da 'realidade' social, deixando-se de lado toda a reflexão epistemológica sobre o impacto dos instrumentos de 'mensuração social' na construção de grupos sociais através da reificação de suas categorias definidoras.[11]

É preciso, portanto, combinar levantamentos quantitativos com análises qualitativas sócio-antropológicas para se aferir, de forma consistente, os mecanismos e os respectivos efeitos do racismo, destoando esse propósito da mera afirmação de identidades políticas.

Cabe ainda destacar que no documento do I Seminário Nacional da Saúde da População Negra o conceito de equidade, presente nos princípios do SUS, apresenta uma perspectiva multiculturalista, ao enfatizar que a diversidade cultural existente na sociedade brasileira deve levar em consideração as especificidades daqueles considerados diferentes. No capítulo da cidadania, o documento indica, entre outros aspectos, os 'direitos culturais' (FIGUEROA, 2004, p. 7). Neles "se inclu[iriam] o de identidade étnica, de opção religiosa, de preservação e valorização das línguas e expressões rituais, musicais ... saberes e práticas médicas e de cuidados tradicionais [...]" (FIGUEROA, 2004, p. 7). Em princípio, pareceria plausível conjugar identidades culturais com cidadania universal. Contudo, a proposta é que minorias, que sofreram injustiças históricas, reivindiquem uma espécie de "cidadania cultural", inspirada no modelo norte-americano, como forma de romper com a idéia de universalidade e igualdade de direitos em nome de políticas compensatórias (cf. CARVALHO, 2000, p. 120).

Mencionam-se ainda, nos textos do I Seminário, o Relatório Preliminar da 12ª Conferência Nacional de Saúde, que tem diversas passagens referentes à população negra que deverão ser integradas às instâncias do SUS, bem como comentários sobre as bases que nortearam a formulação do *Plano Nacional de Saúde: um pacto pela Saúde no Brasil.*

Ao longo do ano de 2004 foi dada continuidade ao processo de construção de uma política focalizada como resposta às desigualdades raciais em saúde por meio de um conjunto de portarias voltadas para regulação e implementação de

ações junto a comunidades quilombolas e aos *Programas de Anemia Falciforme e Atenção aos Pacientes Hemoderivados*. Dentre as ações propostas há referências a cursos de formação e produção de material educativo para diferentes segmentos populacionais (profissionais de saúde, escolares, auditores) acerca da saúde da população negra.

Conforme a análise crítica de Fry e outros (2007), o tema da vulnerabilidade ao HIV/Aids da população negra também ganhou destaque nas políticas de recorte racial através do estímulo a projetos e estudos, como o *Programa Integrado de Ações Afirmativas para Negros – Brasil AfroAtitude* (BRASIL, 2004) e o *Programa Estratégico de Ações Afirmativas: População Negra e Aids* (BRASIL, 2005). O desenvolvimento desses programas resultou da parceria entre o PN-DST/AIDS, a Secretaria Especial de Direitos Humanos (SEDH), a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), e a Secretaria de Ensino Superior do Ministério da Educação. Fazem parte das ações do *Programa Estratégico*: a inserção de jovens negros no programa "Saúde e Prevenção nas Escolas"; a realização de campanhas específicas sobre AIDS, racismo, outras DST e a "população negra"; a participação de 50% de pessoas negras nas campanhas do PN - DST/AIDS, dentre outras. Posteriormente, a parceria entre o Programa Nacional de DST/AIDS e a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras redundou na proposta de elaboração materiais educativos, capacitação e apoio técnico para terreiros de candomblé.

Tendo por base os dados do relatório da Seppir,[12] observa-se que nos anos de 2005 ocorreu a ampliação de ações e programas com recorte racial nos âmbitos Federal, Estadual e Municipal, em diversos campos (saúde, educação, trabalho, entre outras). Os reflexos dessa expansão na área da saúde podem ser ilustrados pela regulamentação da inclusão do quesito raça/cor nos sistemas de informação em alguns estados e as iniciativas regionais voltadas para levantamentos estatísticos segundo a cor/raça. Outro aspecto que exemplifica tal crescimento diz respeito às diversas ações municipais do *Programa Nacional de Anemia Falciforme*, criado em 1996, como o aperfeiçoamento do atendimento na rede pública, a divulgação de informações sobre a doença e a capacitação dos profissionais da saúde. Ainda segundo o referido relatório, em 2005, a Funasa realizou consultas acerca das condições sanitárias e abastecimento de água em comunidades remanescentes de quilombos, em acordo com o *Programa Saúde da Família Quilombola*.

Em 2006 foi lançada a *Política Nacional de Saúde da População Negra*,[13] durante o II Seminário Nacional de Saúde da População Negra. O objetivo da política é reduzir a incidência de Aids, tuberculose, hipertensão arterial, câncer cérvico-uterino e mortalidade materna, as quais detêm maior freqüência sobre a população negra, segundo o então Ministro da Saúde Agenor Álvares. Para reverter tal quadro, o governo pretendia criar cursos de capacitação profissional aos médicos, enfermeiros, atendentes de instituições credenciadas ao SUS, além do incentivo à denúncia de mau atendimento à Ouvidoria Geral do SUS. O ministério destinaria R$ 3 milhões para 60 projetos de pesquisa que teriam como foco a população negra. Os recursos seriam distribuídos pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, que lançou o edital MCT/CNPq/MS-SCTIE-DECIT, n° 26/2006, com o tema saúde da população negra.[14] Ainda em 2006, foi sancionada, no Conselho Nacional de Saúde, a *Política Nacional de Saúde Integral da População Negra*[15] e lançado o *Programa de Combate ao Racismo Institucional na saúde*.[16]

A implantação da *Política Nacional de Saúde da População Negra* foi fortalecida através da designação, no Plano Plurianual (PPA 2004-2007), de um orçamento da ordem de R$ 2 milhões destinado à gestão e apoio à descentralização dessa política.

Interpretações sobre raça e saúde

Com base na produção acadêmica, sobretudo biomédica, o propósito deste item é dialogar com algumas idéias expostas no documento divulgado no I Seminário Nacional da Saúde da População Negra, de autoria de Lopes (2004), acerca das desigualdades raciais em saúde.[17] Para isso, abordaremos três tópicos: 1) a utilização do conceito de raça; 2) o emprego da taxonomia bipolar (branco/negro) e da categoria afro-descendente; 3) as relações entre racismo e condições de saúde.

Quanto ao primeiro ponto, Lopes (2004) define raça como "grupo de pessoas socialmente unificadas em virtude de seus marcadores físicos" (2004, p. 49). Embora reconheça a polissemia do termo, ela não incorpora diversos níveis de problematização presentes na literatura acerca das implicações da utilização da dimensão racial nas pesquisas em saúde. Um deles refere-se à imprecisão freqüentemente observada ao se empregar categorias como raça, etnia e/ou

etnicidade na produção acadêmica na área da saúde. As variações conceituais tendem a comprometer a interpretação das diferenças nos indicadores de saúde entre os grupos étnico-raciais (ANAND, 1999; FERREIRA *et al.*, 2003).[18]

Na pesquisa acerca dos variados significados de raça nos artigos do *South African Medical Journal*, Ellison e De Wet (1997) afirmam a necessidade de se utilizar com cautela tais definições, visando evitar a legitimação do conceito biológico de raça, o que reforçaria o preconceito racial. A partir de um ângulo complementar, McDermott (1998) examina os perigos da associação acrítica entre doença e raça, discutindo a hipótese da base genética (hipótese do *Thrifty genotipe*) como causa explicativa para a epidemia de diabetes, principalmente nas sociedades indígenas do período pós-colonial. O autor põe em questão as evidências, sustentadas em dados epidemiológicos, que apóiam a teoria da presença de um fator genético imutável associado a grupos étnicos, ao invés de heranças ou fatores metabolicamente adaptados e, conseqüentemente, mutáveis, que tornam tais grupos mais vulneráveis. Tal perspectiva, segundo McDermott (1998), exclui a análise da influência dos fatores sociais na definição da doença e, conseqüentemente, prejudica a adoção de medidas de assistência e prevenção.

As contribuições recentes no campo da genética na definição de padrões de saúde ilustram as controvérsias em torno do tema. Risch e outros (2002) apresentam evidências que apóiam o uso de cinco categorias de auto-identificação racial, tendo por base a definição clássica de ancestralidade continental das raças, a saber: africanos, caucasianos, nativos do pacifico, asiáticos e americanos nativos.[19] Segundo autores a identificação das diferenças entre os grupos raciais e étnicos é cientificamente pertinente para o estudo de marcadores genéticos e de genes associados à suscetibilidade a doenças e respostas ao uso de drogas (2002, comment 2007.11). Numa perspectiva crítica, Cooper (2003) afirma que as evidências de que a raça ou "ancestralidade continental" tenham um significado genético são insuficientes. As variações genéticas associadas às doenças, em geral, não são traços raciais, mas mutações randômicas em subpopulações ou o resultado de seleções regionais particulares associadas a grupos populacionais específicos. A seu ver, até o momento não há provas de que o padrão de doenças crônicas, como a hipertensão, resulte de uma origem genética.

Para Karter (2003), as visões de Cooper (2003) e de Risch e outros (2002) são problemáticas. Diante dos exemplos de diferenças raciais em determinadas doenças (câncer de próstata, glaucoma etc.) e respostas terapêuticas (alta dose de interferon para hepatite crônica) que persistem após o controle de potenciais confundidores[18] (acesso a atendimento médico, *status* socioeconômico,

comportamento saudável), o autor sugere o uso de análises estratificadas por raça de doenças complexas. A despeito de reconhecer a falta de precisão da auto-identificação racial, afirma ser preciso utilizá-la pelo rendimento analítico que oferece para as pesquisas epidemiológicas e genéticas.

Uma segunda questão a ser destacada refere-se à proposição do padrão bipolar branco/negro na análise das disparidades raciais em saúde no Brasil. Lopes (2004) insere pretos e pardos na categoria negro e, portanto, não atenta para os problemas dessa junção, conforme salientados por Travassos e Williams (2004, p. 675-676) a partir da análise comparada Brasil–EUA. Os autores alegam que tal associação (pardos + pretos = negro) é uma abordagem questionável para medir pessoas com ancestralidade africana no Brasil, dado que a cor não é um marcador genético consistente na população. Ademais, "pardo" não inclui apenas pessoas com ancestralidade africana, mas também, por exemplo, a mistura de brancos e índios (caboclos). A agregação dos termos "pretos" e "pardos" é igualmente criticada em função das variações demográficas e socioeconômicas entre os dois grupos e pelo fato de não respeitar a classificação da cor/raça feita pelos indivíduos. A etnicidade, por sua vez, não aparece como uma alternativa para a classificação da cor/raça, haja vista que a sociedade brasileira não apresenta divisões culturais claras Travassos e Williams (2004, p. 670).

O esforço de produção de uma sociedade bicolor pode ter implicações para o campo da saúde pública, como se pode depreender do estudo de Paixão (2005).[20] Ele revela que não há convergência entre pretos e pardos em alguns 'indicadores vitais' nacionais. O autor constatou, por exemplo, que entre homens e mulheres pretos as taxas de mortalidade eram superiores a 15% quando comparadas com homens e mulheres pardos nas seguintes *causa e mortis*: tuberculose, infecções bacterianas, infecções sexuais, HIV/Aids, neoplasias, doenças endócrinas e nutricionais, diabete mellitus, desnutrição, uso de psicotrópicos, doenças alcoólicas do fígado, doenças do aparelho circulatório, hipertensão, doenças do coração, acidentes cérebro-vasculares, doenças do aparelho respiratório e doenças intestinais (PAIXÃO, 2005, p. 374).[21] Assim, o uso do modelo identitário dicotomizado (branco/preto), preconizado pelo movimento negro, mostra-se problemática para classificar nos estudos em saúde pública populações muito miscigenadas como a brasileira (BASTOS; TRAVASSOS, 2005, p. 470).

Merece comentário ainda o uso da categoria "afro-descendente" por Lopes (2004) e, em documentos do Ministério da Saúde.[22] Ao valer-se desse termo para definir possíveis beneficiários de políticas públicas, e para o estabelecimento

de correlações com determinadas doenças, não se leva em conta sua própria imprecisão conceitual. Indo além, cabe utilizar a categoria afro-descendentes quando estudos genômicos destacam que 86% da população brasileira apresenta mais de 10% de ancestralidade africana e que 48% dos afro-descendentes se classificam como 'brancos'? (PENA; BORTOLINI, 2004).

Um terceiro aspecto tratado por Lopes (2004) está associado à manutenção das piores condições de existência (renda, educação, habitação) dos negros quando comparados aos brancos. São salientadas ainda às implicações negativas da discriminação racial para a inserção no mercado de trabalho, mobilidade social e autoconfiança dos negros, com repercussões na saúde física e psicológica. Para Geronimus (2000) os segmentos étnicos minoritários têm sofrido maior dificuldade de ascensão social, quando comparados à população branca, em função da falta de acesso à educação, à saúde, ao emprego e à habitação de qualidade. Essas limitações se integram aos efeitos do preconceito étnico-racial, mais ou menos explícitos, nas experiências do cotidiano, gerando estresse psicológico e baixa auto-estima e fomentando o quadro de falta de equidade social, com reflexos na saúde.

É preciso, todavia, levar em conta os desafios de ordem teórico-metodológica na compreensão do fenômeno. Com base em estudos no Reino Unido e nos Estados Unidos, Nazroo (2003) afirma que as análises das condições socioeconômicas na compreensão das desigualdades étnico-raciais em saúde são contestáveis. Segundo o autor, os dados não contêm informações detalhadas sobre a etnicidade dos respondentes, capazes de identificar a heterogeneidade entre os grupos; os indicadores sobre as condições de vida são incompletos, pois não incluem, por exemplo, outras dimensões da desigualdade social como experiências de discriminação. Na sua visão é indispensável reconhecer a relevância dos estudos dos contextos nacionais e dos processos de formação dos grupos étnicos e investigar de que modo tais particularidades se relacionam com as desigualdades socioeconômicas, e como elas influenciam as desvantagens experimentadas pelas minorias étnicas.

Estudos qualitativos das práticas cotidianas poderiam iluminar as razões das diferenças nas respostas ao racismo. A validação de modelos conceituais, acerca dos fatores fisiológicos, comportamentais e sociais que regem essas diferenças, requer a realização de investigações longitudinais, capazes de verificar tais fatores, incluindo os vários níveis de racismo e as outras formas de opressão relativas ao gênero, idade e/ou classe social (WYATT *et al.*, 2003). Os trabalhos sobre as implicações da discriminação racial no acesso e na qualidade dos serviços de saúde

também têm sido alvo de investigações. Pondera-se que o tratamento diferenciado entre os grupos étnico-raciais na área da assistência é um dos responsáveis pelas desigualdades raciais em saúde. Nesse eixo de análise, vêm sendo realizadas investigações na área do planejamento, gestão e avaliação de serviços (FISCELLA *et al.*, 2000; COOPER *et al.*, 2002; RYN; FU, 2003).

As diversas reflexões apresentadas sobre as desigualdades étnico-raciais em saúde têm por objetivo nuançar certos pressupostos que vem orientando políticas particularistas. Krieger (2003) reconhece que as conseqüências do racismo para a saúde da população são conhecidas, mas pouco investigadas. Para tal, faz-se necessário definir, de forma clara, os conceitos de racismo e raça/etnia. Não confundir as "expressões biológicas das relações raciais" (que analisam de que modo os danos da exposição física e psicológica decorrentes do racismo afetam de forma adversa a nossa constituição biológica) com a "racialização das expressões biológicas" (que se refere a como traços biológicos arbitrários são erroneamente construídos como marcadores inatos de diferenças raciais). É preciso ainda considerar as abordagens diretas do racismo, relativas às percepções dos indivíduos, como as indiretas, que estão além da percepção individual, por meio de métodos qualitativos e quantitativos. Krieger também sugere estudos mais aprofundados sobre as relações entre raça e saúde que contribuam para o entendimento das desigualdades em saúde.

Depreende-se que os procedimentos metodológicos capazes de captar as conseqüências da experiência do racismo para a saúde devem ser formulados a partir das contribuições dos diversos campos disciplinares, em particular das ciências sociais e da saúde (HARELL *et al.*, 2003). A revisão de Williams e outros (2003) sobre as evidências das associações entre a percepção da discriminação étnico-racial e saúde em estudos de base populacional, publicados entre 1998 e 2003, convergem com a necessidade de se avançar nas investigações nesse campo. Eles constataram a falta de consenso na literatura sobre a melhor forma de medir a exposição ao racismo, a importância da diferenciação entre as experiências recentes e cumulativas, e as contribuições dos estudos sobre estresse para se investigar a discriminação, entre outros aspectos. Frente a tais evidências, os autores concluíram que as relações entre discriminação e agravos à saúde tendem a ser associadas a fatores diversos afetando, sobretudo, grupos socialmente desfavorecidos. Todavia, os estudos realizados nesse campo apresentam limitações na compreensão desse fenômeno.

Embora os argumentos assinalados não esgotem a riqueza e amplitude das questões envolvidas na compreensão das desigualdades étnico-raciais em saúde,

tais reflexões podem incrementar o debate sobre a pertinência de políticas voltadas para a saúde da população negra no Brasil. A utilização dos conceitos de raça e/ou etnia na abordagem das doenças "geneticamente determinadas", ou os instrumentos teórico-metodológicos para se aferir a influência do racismo nos agravos à saúde, ainda são objeto de intenso debate na produção acadêmica, especialmente a anglo-saxã.

Considerações finais

A formação do campo da saúde da população negra ocorre no momento em que o debate sobre o racismo e a formulação de programas de ação afirmativa assumem crescente visibilidade na cena brasileira. Trata-se da construção de uma política setorial, com recorte racial, gerador de um processo de diferenciação e de busca de legitimação – no âmbito da saúde pública – dos agravos sofridos pelos negros. A criação dessa distinção requer a produção de especificidades, de características próprias à "raça negra". Esse processo em curso tem seu ponto de partida no mandato inicial de Fernando Henrique Cardoso, quando se operou uma primeira inflexão na história do racismo no Brasil com o reconhecimento oficial de sua existência no país. Nesse contexto, houve o encontro entre demandas do ativismo negro e um presidente da República sensível à questão racial, resultando no surgimento do Grupo de Trabalho Interministerial Para a Valorização e Promoção da População Negra.

A proposta de uma política focal da saúde da população negra só adquire proeminência após a Conferência de Durban, no segundo semestre de 2001. Ela ajudou a formar uma agenda anti-racista racializada por movimentos sociais, setores da academia e da mídia, agências estatais e multilaterais, e fundações filantrópicas norte-americanas. Ela é um indicador preciso de como pautas nacionais são definidas em arenas internacionais. O 'efeito Durban' logo se fez presente, seja na adoção de cotas raciais no ensino superior, seja na implementação de políticas raciais no âmbito do trabalho, da saúde e do setor agrário. O referido fórum internacional teve reflexos mais visíveis no governo Lula, com a ampliação do debate e da implantação de políticas compensatórias, e a criação da Seppir, com *status* de ministério. A Seppir vem estabelecendo uma série de parcerias com outros ministérios, com impactos diversos no campo da saúde pública.

Existem diversos desafios a implementação de políticas raciais no domínio da saúde pública. Diferentemente dos arautos da naturalização das hierarquias

raciais do século XIX, as atuais propostas de políticas raciais, concebem que as categorias produzidas pelos opressores, como o conceito de raça, podem informar utopias libertadoras. Há que pensar sobre as conseqüências desse processo, como alerta Gilroy (2000). Este artigo pretende fomentar um debate entre os diversos atores envolvidos no enfrentamento das desigualdades sociais e na atualização da discussão sobre as formas de combate ao racismo no Brasil.

Notas

[1] Poderíamos inferir, inspirando-nos em Grin (2004b), que o movimento da Reforma Sanitária, uma espécie de intelligentsia, estaria informado por alguns princípios da tradição de esquerda, de corte nacionalista, que veria com estranheza um mundo movido através de constructos raciais, a saber: "1) longa tradição sociológica que opera com a categoria de classe social para tratar as desigualdades sociais; 2) tradições de esquerda cuja utopia socialista e nacionalista não concebe atores raciais; 3) sensibilidade moral cujo princípio de justiça identifica na privação absoluta o foco para o qual a sociedade deve estar mobilizada [...]"(GRIN, 2004b, p. 100).

[2] Ver Barbosa, (1998), Oliveira (1999), Olinto e Olinto (2000), Jornal da RedeSaúde (2001).

[3] O programa da mesa 'Saúde da População Negra' foi extraído de www.planalto.gov.br/pwubli_04/colecao/racial.2h.htm, acesso em 23.1.2004.

[4] Foram também implementadas as seguintes propostas: 1) financiamento de pesquisas clínicas sobre anemia falciforme e projeto de saneamento em comunidades de remanescentes de quilombos; 2) publicação de estudos sobre anemia falciforme (JACCOUD; BEGHIN, 2002, p. 59).

[5] Quanto aos dados sobre a anemia falciforme, o documento revela informações ainda muito imprecisas: "Os técnicos que têm trabalhado com essa doença estimam a existência de dois a dez milhões de portadores do traço falciforme e 8 a 50 mil doentes, segundo cálculos elaborados com base em probabilidades estatísticas. O PAF trabalha com patamares inferiores dessas estimativas. Em números reais, o cadastro nacional tem o registro de 4 mil doentes, ficando a diferença por conta da não-notificação ao órgão central dos casos diagnosticados como outras doenças ou sem diagnóstico por falta de acesso aos serviços de saúde". É relevante ressaltar a variada geografia da anemia falciforme, originária na África, mas que se disseminou pela região mediterrânea, Península Arábica, Índia e países do continente americano. De acordo com Zago (2004, p. 370): "embora predomine ainda entre os afro-descendentes, a miscigenação crescente vai fazendo dela uma doença sem vínculo claro com a etnia".

[6] No contexto dos preparativos para a Conferência de Durban, por ocasião da Pré-Conferência Cultura & Saúde da População Negra em Brasília, que ocorreu de 13 a 15 de setembro de 2000, foi lançado pela Secretaria de Políticas de Saúde o Manual de doenças mais importantes, por razões étnicas, na população brasileira afro-descendente.

[7] Participaram da elaboração do documento: um sanitarista, um consultor legislativo, sete membros de organizações internacionais (Unicef, Unesco, Pnud, Opas, UNDCP, GT-Unaids), um da Secretaria de Saúde do Estado do Rio de Janeiro, cinco profissionais de organizações do movimento social (AMMA, CRIOLA, RedeSaúde, Fala Preta, Associação Anemia Falciforme) e três de Universidades Federais (UFBA, UFF, UFMT).

[8] Um exemplo da participação mais efetiva de organizações internacionais neste campo após a Conferência de Durban foi a publicação pela Opas do livro Saúde da população negra: Brasil, da médica, líder feminista e ativista negra Fátima de Oliveira. Ver Oliveira (2002).

[9] Para ficar apenas num exemplo, devem-se destacar as publicações e informes da Rede Feminista de Saúde e Direitos Reprodutivos, constituída pela articulação do movimento de mulheres do Brasil, que permite múltiplas evidências da presença do tema nas notícias da imprensa (jornais de circulação nacional); em eventos (seminários, palestras, audiências públicas) promovidos por organizações da sociedade civil, instituições acadêmicas e por agências estatais nas áreas do ensino, saúde e cultura; em publicações diversas (livros, boletins e revistas de divulgação científica), assim como em concursos de teses, prêmios e linhas de financiamento para projetos.

[10] Esta parte do nosso artigo tem por base os seguintes documentos: Políticas, Programas e Ações: alguns exemplos, Cadernos de Textos Básicos e Relatório do Comitê Técnico de Saúde da População Negra da Seppir junto ao Ministério da Saúde e do Relatório do 1º Seminário Nacional de Saúde da População Negra (MACEDO, 2004).

[11] Batista e Kalckmann (2005, p. 21) elucidam bem essa questão ao afirmarem: "os gestores do sistema, e também a Academia, diziam: 'Provem isso, vocês não têm números para mostrar o que estão dizendo. Se adoecer tem a ver com condições de vida, então os negros morrem mais porque são pobres'. Para estes atores o Brasil vive uma democracia racial, o racismo não existe e/ou tem pouca importância nas relações sociais. Essa argumentação justifica e mantém invisível o tema saúde da população negra."

[12] Ver Brasil (2005a).

[13] Em 2006, a ONG Criola ofereceu o Curso Participação e Controle Social para a Saúde da População Negra, com o intuito de ampliar a participação de organizações de mulheres e homens negros nos processos de delineamento, implementação e avaliação de políticas públicas voltadas para a saúde da população negra nas diferentes esferas estatais e da sociedade civil. Nesse

mesmo ano, o Ministério da Educação elaborou um concurso nacional para selecionar e premiar material didático-pedagógico voltado para o reconhecimento e a valorização da história, da cultura e da identidade afro-brasileiras e africanas, nas categorias livros, vídeos e jogos ou brinquedos.

[14] Ver Saúde... (2006).

[15] Ver Blog... (2006).

[16] Ver Seppir... (2007).

[17] A literatura internacional, especialmente a norte americana, sobre as interfaces entre raça e saúde é expressiva. A produção nacional, embora menos robusta, vem crescendo conforme exemplificam as publicações: Boletim do Instituto de Saúde (2003); Monteiro (2004); Travassos e Williams (2004); Almeida-Filho *et al.* (2004); Batista *et al.* (2004); Chor *et al.* (2004); Maio *et al.* (2005); Laguardia (2004); Leal *et al.* (2005).

[18] Kaplan e Bennet (2003) defendem a pertinência de os periódicos científicos estabelecerem padrões para fundamentar o uso dos termos "raça" e "etnicidade" nas investigações em saúde.

[19] Tendo por base pesquisas genéticas populacionais, os autores propõem a seguinte categorização: "Africanos": aqueles com ancestralidade na África Sub-saariana, os Afro-Americanos e Afro-Caribeanos; "Caucasianos": aqueles com ancestralidade na Europa e na Ásia Ocidental, incluindo a subcontinente indiano, o Oriente Médio e os Africanos do Norte; "Asiáticos": os da Ásia Oriental (China, Indochina, Japão, Filipinas e Sibéria). Os "Nativos do pacifico" referem-se aos originários da Austrália, Papua Nova Guiné, Melanésia e Micronésia, e os "Americanos nativos" são aqueles originários das Américas do Sul e do Norte. Há grupos na fronteira desta divisão continental que se mostram de mais difícil classificação, o que não invalida a existência da estrutura genética de base racial na população humana (2002, 2007.4)

[20] Microdados da amostra do Censo Demográfico de 1980, 1991 e 2000; microdados do suplemento da pesquisa nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), 1988 e 1998; microdados do Sistema de Informação de Mortalidade/ Datasus, triênio 2000-2002 (PAIXÃO, 2005, p. 361).

[21] Paixão (2005) ressalta em seu trabalho o problema das subnotificações como uma questão a ser levada em consideração sobre a qualidade dos dados de mortalidade contidos no Datasus.

[22] No Plano Nacional de Saúde aprovado pelo Ministério da Saúde mediante a portaria nº 2.607, de 10 de dezembro de 2004, aparece inúmeras vezes o termo afro-descendente. Sobre a participação de geneticistas no debate acerca de políticas públicas racializadas. Ver Maio e Santos (2005).

Referências

ALMEIDA-FILHO, N. *et al*. Social inequalities and depressive disorders in Bahia, Brazil: interactions of gender, ethnicity, and social class. **Social Science & Medicine**, v. 59, p. 1339-1353, 2004.

ANAND, S. S. Nov. Using ethnicity as a classification variable in health research: perpetuating the myth of biological determinism, serving socio-political agendas, or making valuable contributions to medical sciences? **Ethnicity & Health**, v. 4, n. 4, p. 241-244, 1999.

ARRETCHE, M. A política da política de saúde no Brasil. In: LIMA, N. T. *et al*. (Org.) **Saúde e democracia:** história e perspectivas do Sistema Único de Saúde no Brasil. Rio de janeiro: Fiocruz, 2005. p. 285-306.

AZERÊDO, S. Teorizando sobre gênero e relações raciais. **Estudos Feministas**, ano 2, p. 203-227, 1994. Edição especial.

BARRIOS, L. III Conferência Mundial Contra o Racismo. **Estudos feministas**, v. 1, p. 169-170, 2002.

BARBOSA, M. I. **Racismo e Saúde**. 1988. Tese (Doutorado) – Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo.

BASTOS, F. I.; TRAVASSOS, T. 'Raça' e Saúde Pública: os dilemas da ciência e da prática contemporânea. In: MINAYO, M. C. S.; COIMBRA JR., C. E. A. (Org.). **Críticas e atuantes: ciências sociais e humanas em saúde na América Latina**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005. p. 461-471.

BATISTA, L. E.; KALCKMANN, S. Em busca de equidade no Sistema Único de Saúde. In: SEMINÁRIO SAÚDE DA POPULAÇÃO NEGRA. São Paulo: Instituto de Saúde, 2005. p. 21-27.

BERQUÓ, E. Esterilização e raça em São Paulo. **Revista brasileira de estudos populacionais**, v. 11, n. 1, p. 19-26, 2005.

BLOG Mobilização Pró-Saúde da População Negra. 2006. Disponível em: <www.ipea.gov.br/sites/000/2/destaque/report1.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2006.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Políticas de Saúde. **Manual de doenças mais importantes por razões étnicas da população brasileira afro-descendente**. Brasília, 2001. Disponível em: <www.redesaude.org.br/jornal/html/body_jr22-enc-abertura.html>. Acesso em: 23 mar. 2005.

BRASIL. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial . **Relatório de atividades**. 2005. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/seppir/publicacoes/relatorio2005final.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2007.

BRASIL. Ministério da Saúde. Programa Nacional DST-AIDS. Secretaria Especial de Direitos Humanos. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Secretaria de Ensino Superior-MEC. **Programa Estratégico de Ações Afirmativas:** população negra e Aids. Brasília, 2005.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria Especial dos Direitos Humanos. Conselho Nacional de Combate à Discriminação. Secretaria de Vigilância em Saúde. Programa Nacional de DST e AIDS. **Brasil Afroatitude – Programa integrado de Ações Afirmativas para Negros**. Brasília, 2004.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Plano Nacional de Saúde**: um pacto pela saúde no Brasil. Brasília. 2005. Disponível em: < http://dtr2004.saude.gov.br/susdeaz/pns/arquivo/Plano_Nacional_de_Saude.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2007.

CAETANO, A. J. A relação de cor da pele/raça e esterilização no Brasil: análise dos dados da pesquisa nacional sobre demografia e saúde — 1996. In: MONTEIRO, S.; SANSONE, L. (Org.). **Etnicidade na América Latina**: um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2004. p. 229-249.

CALDWELL, K. Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil. **Estudos feministas**, ano 8, n. 2, p. 91-108, 2000.

CARDOSO, F. H. **Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

CARNEIRO, S. A batalha de Durban. **Estudos feministas**, n. 1, p. 209-214, 2002.

CARNEIRO, S.; SANTOS, T. **Mulher negra**. São Paulo: Nobel/Conselho Estadual da Condição Negra, 1985.

CARVALHO, J. M. Cidadania na encruzilhada. In: BIGNOTTO, Newton (Org.). **Pensar a República.** Belo Horizonte: UFMG, 2000. p. 105-130.

CHALHOUB, S. **Cidade febril**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CHOR, D. *et al*. Association of weight change with ethnicity and life course: socioeconomic position among Brazilian civil servants. **International Journal of Epidemiology,** United Kingdom, v. 33, n. 1, p. 100-106, 2004.

CORRÊA, M. **As ilusões da liberdade**: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil. Bragança Paulista: Edusf, 1998.

COOPER, L. A.; HILL, M. N.; POWE, N. R. Designing and evaluating interventions to eliminate racial and ethnic disparities in health care. **Journal of General Internal Medicine**, v. 17, p. 477-486, 2002.

COOPER, R. Race, genes, and health: new wine in old bottles. **International Journal of Epidemiology**, v. 32, p. 23-25, 2003.

ESCOREL, S. **Reviravolta na Saúde:** origem e articulação do Movimento Sanitário. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.

ELLISON, G. T.; DE WET, T. dec. The use of 'racial' categories in contemporary South African health research. A survey of articles published in the South African Medical Journal between 1992 and 1996. **South African Medical Journal**, v. 87, n. 12, p. 1671-1679, 1997.

FERREIRA, L. B.; PEDROSA, M. A.; OLIVEIRA, S. F. Utilização do conceito de 'raça' nas ciências médicas. **Ciência e Saúde Coletiva**, 2003. Livro de Resumos II do VII Congresso de Saúde Coletiva, 8 (supl. 2).

FISCELLA, K. *et al*. Inequality in quality: addressing socioeconomic, racial, and ethnic disparities in health care. **Journal of the American Medical Association**, v. 283, n. 19, p. 2579-2584, 2000.

FIGUEROA, A. Contextualização conceitual e histórica. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE SAÚDE DA POPULAÇÃO NEGRA. Brasília: Seppir/ Ministério da Saúde, 2004.

FRY, P. **A persistência da raça**: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FRY, P. *et al*. Aids tem cor ou raça? Interpretação de dados e formulação de políticas de saúde no Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, n. 3, v. 23, p.497-524, 2007.

GERSHMAN, S. **A democracia inconclusa:** um estudo da reforma sanitária brasileira. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 1995.

GILROY, P. **Against race:** imagining political culture beyond the color line. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

GRIN, M. Esse ainda obscuro objeto de desejo: políticas de ação afirmativa e ajustes normativos: o seminário de Brasília. **Novos Estudos Cebrap**, v. 59, p. 172-192, 2001.

GRIN, M. Políticas públicas e desigualdade racial: do dilema à ação. In: MONTEIRO, S.; SANSONE, L. (Org.). **Etnicidade na América Latina**: um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos. Rio de Janeiro: Fiocruz. p. 331-344, 2004a.

GRIN, M. **Auto-confrontação racial e opinião**: o caso brasileiro e o norte-americano. Interseções, ano 6, n. 3, p. 95-120, 2004b.

GUIMARÃES, A. S. A. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: Ed. 34, 1999.

GERONIMUS, A. To mitigate, resist, or undo: addressing structural influences on health of urban populations. **American Journal of Public Health**, v. 90, n. 6, p. 867-872, 2000.

HARELL, J. P.; HALL, S.; Physiological responses to racism and discrimination: an assessment of the evidence. **American Journal of Public Health**, v. 93, n. 2, p. 243-247, 2003.

HTUN, M. From 'racial democracy' to affirmative action: changing state policy on race in Brazil. **Latin American Research Review**, v. 39, n. 1, p.60-89, 2004.

JACCOUD, L.; BEGHIN, N. **Desigualdades raciais no Brasil:** um balanço da intervenção governamental. Brasília: Ipea, 2002.

JORNAL DA REDESAÚDE. Conferência Mundial contra o Racismo e Raça/Etnia, saúde e direitos reprodutivos, v. 23, 2001.

KAPLAN, J.; BENNET, T. Use of race and ethnicity in biomedical publication. **Journal of the American Medical Association**, v. 289, n. 20, p. 2709-2716, 2003.

KARTER, A. Commentary: race, genetics, and disease: in search of a middle ground. **International Journal of Epidemiology**, v. 32, p. 26-28, 2003.

KRIEGER, N. Does racism harm health? Did child abuse exist before 1962? On explicit questions, critical scene, and current controversies: An ecosocial perspective. **American Journal of Public Health,** v. 93, n. 2, p. 194-199, 2003.

LAGUARDIA, J. O uso da variável "raça" na pesquisa em saúde, **Physis: revista de saúde coletiva**, v. 14, n. 2, p. 197-232, 2004.

LEAL, M. C.; GAMA, S. G. N. G.; CUNHA, C. B. Desigualdades raciais, sócio-demográficas e na assistência pré-natal e ao parto, 1999-2001. **Revista de Saúde Pública**, v. 39, n. 1, p. 100-107, 2005.

LIMA, N. T. O Brasil e a Organização Pan-Americana da Saúde: uma história de três dimensões. In: FINKELMAN, J. (Org.). **Caminhos da saúde pública no Brasil**. Rio de Janeiro: Fiocruz/Opas/OMS, 2002. p. 25-116.

LIMA, N. T.; HOCHMAN, G. Condenado pela raça, absolvido pela medicina: o Brasil descoberto pelo Movimento Sanitarista da Primeira República. In: MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. (Org.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996. p. 23-40.

LIMA, N. T.; FONSECA, C. M. O.; HOCHMAN, G. A saúde na construção do Estado Nacional no Brasil: reforma sanitária em perspectiva histórica. In: LIMA, N. T. *et al.* (Org.). **Saúde e democracia:** história e perspectivas do Sistema Único de Saúde no Brasil. Rio de janeiro: Fiocruz, 2005. p. 27-58.

LOPES, F. Experiências desiguais ao nascer, viver, adoecer e morrer: tópicos em saúde da população negra. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE SAÚDE DA POPULAÇÃO NEGRA. Brasília: Seppir, Ministério da Saúde, 2004.

MACEDO, L. **Relatório do 1º Seminário Nacional de Saúde da População Negra**. 2004. Mimeogr.

MAGGIE, Y.; FRY, P. A reserva de vagas para negros nas universidades brasileiras. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 50, p. 67-80, 2004.

MAIO, M. C. Raça, doença e saúde pública no Brasil: um debate sobre o pensamento higienista do século XIX. In: MONTEIRO, S.; SANSONE, L. (Org.). **Etnicidade na América Latina:** um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2004. p. 15-44.

MAIO, M. C. O projeto Unesco e a agenda das ciências sociais nos anos 40 e 50. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 14, n. 41, p. 141-58, 1999.

MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. Política de cotas raciais, os 'olhos da sociedade' e os usos da antropologia: o caso do vestibular da Universidade de Brasília (UnB). **Horizontes Antropológicos,** n. 23, p. 181-214, 2005.

MAIO, M. C. *et al*. Cor/Raça no Estudo Pró-Saúde: resultados comparativos de dois métodos de auto-classificação no Rio de Janeiro. **Cadernos de Saúde Pública**, Fiocruz, v. 21, n. 1, p. 109-18, 2005.

McDERMOTT, R. Ethics, epidemiology and the thrifty gene: biological determinism as a health hazard. **Social Science Medicine**, v. 47, n. 9, p. 1189-95, 1998.

MONTEIRO, S. Desigualdades em saúde, raça e etnicidade: questões e desafios. In: MONTEIRO, S.; SANSONE, L. (Org.). **Etnicidade na América Latina:** um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2004. p. 45-56.

NAZROO, J. The structuring of ethnic inequalities in health: economic position, racial discrimination, and racism. **American Journal of Public Health**. v. 93, n. 2, p. 277-284, Feb. 2003.

OLINTO, M. T.; OLINTO, B. A. Raça e desigualdade entre as mulheres: um exemplo no sul do Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 16, p. 1137-42, 2000.

OLIVEIRA, F. O recorte racial/étnico e a saúde reprodutiva. In: GIFFIN, K.; COSTA, S. H. (Ed.). **Questões da saúde reprodutiva**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.

OLIVEIRA, F. **Saúde da população negra**. Brasília: Opas/Seppir, 2002.

OLIVEIRA, G. C.; SANT'ANNA, V. Chega de saudade, a realidade é que. **Estudos feministas**, n. 1, p. 199-207, 2002.

PAIXÃO, M. **Crítica da razão culturalista:** relações raciais e a construção das desigualdades sociais no Brasil. 2005. Tese (Doutorado em Ciências Humanas/ Sociologia) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

PENA, S. D. P.; BORTOLINI, M. C. Pode a genética definir quem deve se beneficiar das cotas universitárias e demais ações afirmativas? **Estudos Avançados**, v. 18, n. 50, p. 31-50, 2004.

PIERUCCI, F. **Ciladas da diferença**. São Paulo: Ed. 34, 1999.

PINTO, P. G. Ação afirmativa, fronteiras raciais e identidades acadêmicas: uma etnografia dascotas para negros na Uerj. In: Conferência Internacional da Rede de Estudos de Ação Afirmativa, 1., 2005. Rio de Janeiro. **Anais eletrônicos**... Rio de Janeiro: UCAM, 2005. Disponível em: <http://aasn.iuperj.br/Articles Paulo—Gabriel—Hilu.pdf>. Acesso em : 7 jun. 2005.

PINTO, E. A.; SOUZA, R. Etnicidade e saúde da população negra no Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 18, n. 5, p.1144-1145, 2002.

ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE. **Política Nacional de Saúde da População Negra:** uma questão de equidade. Brasília: PNUD/ OPAS/DFID, 2002.

RIBEIRO, M. Mulheres negras brasileiras: de Bertioga a Beijing. **Estudos feministas**, v. 3, n. 2, p.446-457, 1995.

RISCH, N. *et al*. Categorization of humans in biomedical research: genes, races and disease, **Genome Biology**, v. 3, n. 7, 2002. comment 2007.1-2007.12.

ROLAND, E. Saúde reprodutiva da população negra no Brasil: um campo em construção. **Perspectivas em saúde e direitos reprodutivos**, v. 2, n. 4, p. 17-23, 2001a.

ROLAND, E. PAF: um programa que ainda não saiu do papel: entrevista com Edna Roland. **Jornal da Rede Feminista de Saúde**, n. 23, 2001b. Disponível em: www.redesaude.org.br/jornal/html/body—jr23-edna.html. Acesso em: 15 ago. 2003.

RYN, M. V.; FU, S. S. Paved with good intentions: do public health and human service providers contribute to racial/ethnic disparities in health? **American Journal of Public Health**, v. 93, n. 2, p. 248-255, 2003.

SAÚDE debate política de saúde da população negra no Rio. 2006. Disponível em: <http://portal.saude.gov.br/portal/aplicacoes/noticias/noticias_detalhe.cfm?co_seq_noticia=28232>. Acesso em: 22 jun. 2007.

SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEPPIR participa do Fórum Social Mundial na África. **Destaque Sepiir**, Brasília, v. 3, n. 98, jan./fev. 2007. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/seppir/informativos/098.htm>. Acesso em: 22 jun. 2007.

SOUZA, J. (Ed.). **Multiculturalismo e racismo**: uma comparação Brasil – Estados Unidos. Brasília: Paralelo 15, 1997.

STEPAN, N. L. **The hour of eugenics:** race, gender, and nation in Latin America. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

TRAVASSOS, C. The concept and measurement of race and their relationship to public health: a review focused on Brazil and the United States. **Cadernos de saúde pública**, v. 20, n. 3, p. 660-678, maio-jun. 2004.

VIANA, A. L. A. (Org.). A política de saúde no Brasil nos anos 90. **Ciência & saúde coletiva**, v. 6, n. 2, 2001.

ZAGO, M. A. A pesquisa clínica no Brasil. **Ciência & saúde coletiva**, v. 9, n. 2, p. 363-374, 2004.

WILLIAMS, D.; NEIGHBORS, H.; JACKSON, J. Racial/Ethnic discrimination and health: findings from community Studies. **American Journal of Public Health**, v. 93, n. 2, p. 200-208, 2003.

WYATT, S. B. *et al*. Racism and cardiovascular disease in African Americans. **The American Journal of The Medical Sciences**, v. 325, n. 6, p. 315-331, 2003.

Urbanismo, globalização e etnicidade

• *Livio Sansone* Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos e Programa Fábrica de Idéias, CEAO, FFCH, UFBA.

Em um livro centrado na revisão crítica das categorias centrais usadas pela antropologia no estudo das relações e hierarquias étnico-raciais, parece-me oportuno refletir sobre a relação entre modernidade, urbanismo (a forma específica que toma a vida urbana), globalização e os processos identitários. Na primeira parte do texto a seguir quero enfocar a história da urbanização da antropologia e da prática etnográfica. Começo com os anos vinte, com o surgimento da etnografia urbana – que desafia a predileção etnográfica pelo "primitivo" chegando até a modernidade tardia ou hiper-modernidade, que, por sua vez, contempla novos desafios para a prática etnográfica em tempos de globalização (JENCKINS, 1997, p. 6-9). Na segunda parte, debruçar-me-ei sobre o estudo da alteridade étnica – com o dilema da etnicidade na modernidade, da heterogenização dentro de um processo de relativa homogeneização. Priorizarei a produção mais recente e algumas boas revisões bibliográficas. Logo depois, finalizarei com a tentativa de responder uma pergunta enfática: como aprimorar nossa etnografia para que ela possa dar conta da sociedade complexa do terceiro milênio? Sem pretender ser exaustivo, peço de antemão desculpa pelas generalizações e os esquecimentos.

A urbanização da antropologia

Já foi dito muitas vezes que a antropologia surge como o estudo do "primitivo", do outro, do distante e do exótico – *the absolute elsewhere*. Antes em

forma de tribo, depois de comunidade, grupo étnico e sociedade. Esta é a tese central de duas importantes antologias de antropologia urbana (HANNERZ, 1980; GMELCH; ZENNER, 1996) e de uma série crescente de trabalhos que refletem sobre a prática etnográfica "perto de casa" (PEIRANO, 1998).

Até, digamos assim, nos anos 1920, a cidade de fato seduziu os sociólogos e apavorou os antropólogos. Os primeiros, para os quais a cidade é tanto um recurso como o coração da sociedade, eram atraído pelas "*bright lights of the city*" (as luzes brilhantes da cidade), pelo menos tanto quanto o camponês polonês do livro clássico homônimo de Thomas e Zanieki se sentia seduzido pelos arranha céu de Chicago. Os segundos, para os quais a cidade representa um problema, se comportavam, ao contrário, como pescadores de trutas – para procurar sua prenda precisavam sempre mais subir o leito dos rios se afastando dos núcleos urbanos. É evidente que isso também corresponde a duas vertentes no pensamento ocidental, uma enfatiza a mudança e o moderno, enquanto a outra, de cunho romântico, salienta o resgate do passado, das tradições. É como se uma das polaridades constantes na nossa prática etnográfica, aquela entre pureza e manipulação, tradição e modernidade, perpassasse a história e a vida de gerações de cientistas sociais e definisse, embora em termos ambíguos, a diferença real entre sociologia e antropologia. Trata-se de uma polaridade que divide os cientistas sociais em grupos e/ou tipo de abordagem, pelo menos, tanto quanto a mais reconhecida polaridade, aquela que opõe uma explicação causal a partir da cultura ou da estrutura.

Não obstante estas diferenças, para a maioria, tanto dos sociólogos como dos antropólogos, a modernidade era encarada a partir de um prisma evolucionista: ela levaria à secularização, des-hierarquização, crescente segmentação e especialização do mercado de trabalho, e à impersonalização das relações sociais. De fato, até há pouco tempo, com o insurgir da desordenada crítica pós-modernista e dos autores assim ditos "subalternos", a modernidade era tida nas ciências sociais como um fenômeno que, a depender do gosto, poderia ser considerado como positivo ou negativo, mas que assumiria contornos substancialmente parecidos nos quatros cantos do mundo. Era algo a ser pensado no singular, ao longo de um modelo de evolução pensado e elaborado por Simmel, Durkheim, Weber, Elias e Redfield – de *status* a contrato; de solidariedade mecânica para solidariedade orgânica; de cortesã para burguesa; de *God Town* para *Commerce Town, Coke Town* e, hoje, na linguagem de Castells (1996), *Informational Town.* Em síntese, as pesquisas salientavam que a cidade se diferenciaria de outros contextos devido à regra matemática chamada de "lei dos grandes números": grandes universos numéricos permitem mais e novas combinações. Haveria mais especialização, redes

e papeis mais complexos e variados, mais estilos e subculturas – embora sempre compartilhando um núcleo de regras e código, o comportamento *blasé* (George Simmel) e o olhar desencantado (Walter Benjamin) seriam tanto a reação como a estratégia para lidar como estas novas solicitações socioculturais. O cotidiano requereria um enorme esforço de *impression management* (Erwin Goffman), e, por fim, o *quantum* de afetividade seria distribuído de forma nova e menos centrado na família e no "familismo amoral".[1]

Para a antropologia tradicional a cidade e suas dinâmicas quase que ameaçavam alguns dos postulados. Ameaçavam, em particular, a própria noção de cultura – e de cultura "ideal" – que estava na base da antropologia cultural norte-americana. Segundo esta noção, a cultura estaria associada a uma população e a um território. Numa associação, salientada por Kuper (1999), imbuída da noção "alemã" de cultura de Volksgeist enquanto resultado da relação intrínseca entre *Blut und Botem* (sangue e território). A noção de cultura hegemônica na antropologia americana, originada por Taylor, passando por Boas e Kroeber e Kluckholn, atualizada por Benedict, Landes e Herskovits, e popularizada por Mead, é inspirada pela tríade Dilthey, Spengler e, obviamente, Nietsche (STOCKING 1983; KUPER 1999). Ademais, a cidade ameaçava a preferência pelas culturas de tipo "apolíneo" que era hegemônica na antropologia cultural da época. Talvez o exemplo mais claro nos mostrou Ruth Benedict no livro *Padrões de cultura: em comparando três povos indígenas nos Estados Unidos* e podendo escolher entre os apolíneos Puebla, que não choram nem fazem magia negra e os dionisíacos Kwakiutl, que são invejosos, barulhentos, chorões e supersticiosos, assim como entre as culturas tidas como autênticas e os sincréticas a escolha do antropólogo quase sempre ia para os primeiros.

Mas a cidade tampouco se encaixa com facilidade no arcabouço do estrutural – funcionalismo hegemônico na antropologia social britânica – pela qual a sociedade e a cultura ideal a serem pesquisadas e compreendidas eram, se me permita uma paródia, aquelas que, em pesquisando o povo nilótico Nuer, o Evans-Pritchard podia contemplar em seu conjunto a partir da entrada de sua cabana (e não de qualquer cabana!). Neste sentido o povo/tribo/comunidade ideal para o antropólogo pesquisar devia atender aos seguintes critérios: pequena escala relativo isolamento, identidade e cultura nitidamente definidas, poucos empréstimos culturais de povos limítrofes e, finalmente, estrutura social interpretável sob o prisma holístico da época – a definia como o elo entre linhagem, religião, ecologia e grupos etários.

Na (grande) cidade a segregação nunca funcionou perfeitamente e sempre se criaram espaços para a transgressão das castas, classes, cores e gêneros – embora estes espaços possam variar a depender da cidade. Quiçá, seja propriamente por este papel de grande des-construídora e miscigenadora que a cidade me seduz e que vale a pena analisar esta relação cidade-antropologia.[2]

A antropologia na cidade e da cidade nascem, de fato, dentro da sociologia e, concretamente, na Universidade de Chicago. É curioso que as monografias clássicas foram (quase) todas escritas por sociólogos, até porque na Universidade de Chicago sociologia e antropologia se separam tardiamente como disciplinas – talvez a última dessa série foi *Street-Corner Society* de Foot-White (1943). Admito candidamente que eu sinto ainda uma profunda inveja daquelas monografias tão simples teoricamente e tão movidas por uma visão prometeica da etnografia – coisas de outra época!

Não é que os antropólogos não tivessem pesquisado na cidade até aquela época, mas não faziam pesquisa da cidade. O tema de suas pesquisas era urbano, mas o enfoque não era a relação entre cidade e formas sócio-culturais. A antropologia urbana se institucionaliza somente em torno dos anos 1960 (HANNERZ, 1980; SANJEK, 1990; GMELCH; ZENNER, 1996), embora, já a partir dos anos 1940, ela era *in nuce* presente nos estudos de três diferentes temas que, quase por definição, eram urbanos e que, mais tarde, se tornarão os carros chefe da antropologia urbana: pobreza (pensamos na obra de Oscar Lewis); migração e mudança social (pensamos no debate sobre o continuo folk-urbano começado por Robert Redfield, que segundo alguns dá início ao interesse por América Latina entre antropólogos norte-americanos); etnicidade e etnogenese (pensamos na série sobre a Copperbelt do Zambia de Gluckman, Epstein, Mitchell e outros).

A antropologia tradicional tem sua história ligada à experiência colonial, e, de alguma forma, reflete em suas escolas nacionais (penso, sobretudo à francesa, inglesa, americana e holandesa) tanto o funcionamento de cada estilo colonial como as agendas políticas e morais associadas à prática colonial. Para agências financiadoras, prioridades de pesquisa (co-determinadas pela noção do que é relevante para as *policies*) e escolas de formação são, em muitos casos, parte da máquina e do mundo colonial. Isso, porém, leva também a um aparente paradoxo: a antropologia, tanto aquela de ênfase universalista como a de cunho particularista, não é somente uma função da tradição colonial, mas também da tradição anti-colonial e do etno-nacionalismo. Vários autores – por exemplo, Desai (2001), Gilroy (2001) e Handler (1988) – mostram como, sobretudo na África, se deu um verdadeiro processo de alimentação recíproca entre antropólogos e lideranças

anti-coloniais ou étnicas. De qualquer forma, não é um acaso que, em etapas diferentes, os museus coloniais viraram, depois da des-colonização, "museus etnográficos" ou mais recentemente museus das "artes primárias" (L'ESTOILE, 2007; DUPAIGNE, 2006). Tampouco é casual que a Grã Bretanha teve um papel muito mais central na antropologia tradicional do que na constituição da antropologia urbana a partir dos anos setenta, que era e é muito mais baseada nos Estados Unidos. O caso das revistas, das associações e das conferências é exemplar. As duas revistas mais importantes, *Urban Anthropology* (há poucos anos mudou de nome, incluindo a palavra mágica globalização em seu título) e *Urban Life*, são baseadas nos Estados Unidos (EEUU).

A história da sociologia e, depois, da antropologia urbana é absolutamente ligada ao desenvolvimento do *welfare state* e, em geral, ao debate em torno do pacto social, do combate à pobreza e, sobretudo nos EEUU, da pobreza etnicamente conotada. As agências financiadoras se tornam os ministérios de assuntos sociais, os departamentos de segurança social, as fundações e os *trusts*. Este tipo de apoio aparece nos obrigatórios agradecimentos nos prefácios das monografias hoje clássicas, e tão diferentes entre si, como aquelas da Escola de Chicago, de Melville Herskovits e seu colega e adversário Franklin E. Frazier – ambos pesquisando a "família negra", de Wilmott e Young sobre a família operária na Grã Bretanha, de Oscar Lewis e de seus adversários Charles e Betty Lou Valentine ou Anthony Leeds sobre a pobreza e suas culturas – o último pesquisando no Brasil.

É evidente que tanto a ligação com o poder colonial quanto com as instituições e as agências centradas no controle do pacto social abrem espaços e oferecem poder como também limitam a liberdade de manobra dos antropólogos.[3] Neste sentido, o surgimento de escolas antropológicas em países relativamente subalternos, com relação aos centros mundiais da antropologia, como Índia, México e Brasil, caracterizados por escassez de fundos para pesquisa e pelo fato deles próprios terem sido colônias, oferece um importante termo de comparação e de relativização da associação automática entre antropologia e colonialismo.

Para visualizar esta diferente perspectiva pensamos em termos de dois tipos ideais: o antropólogo tradicional e o antropólogo urbano. Ambos tendem a ser inspirados por ideais progressistas de cunho social-democrata, o que se manifesta em suas posturas críticas frente aos abusos do colonialismo e do poder repressivo do Estado, mas aquilo que norteia suas formas de descrever e, talvez, de coletar os dados difere. A narrativa do primeiro é inspirada pelos relatórios coloniais e, sobretudo, pela literatura da viagem (tradução de *travel literature*). A narrativa do

segundo e inspirada pelo jornalismo (pensamos na importância do *muck racking*, da crônica jornalística, literalmente catar o lixo urbano, nos autores da Escola de Chicago) e pelo romance social ou realista (pensamos na importância do livro de George Orwell, *The Way to Wigam Pier* para os trabalhos de Wilmott e Young e para muita antropologia urbana britânica).

Como é que antropologia brasileira enfrenta a problemática da cidade e da urbanização na sociedade complexa? As conseqüências das relações sociais decorrentes do processo de urbanização são uma constante de muitos cientistas sociais. Alguns, aliás, procuram nisso o cerne do específico da cultura e sociedade brasileiras. O esforço no sentido de pensar uma sociologia do espaço habitado em Gilberto Freyre vai nesta direção. Não é por um acaso que suas primeiras duas grandes obras se centravam em torno da comparação entre a vida em espaços e tipos de moradia diferentes: *Casa-Grande & Senzala, Sobrados e Mocambos.*[4] Diria que a polaridade que Roberto DaMatta postula entre as regras e a socialidade da casa e a da rua se move na mesma direção. Também em alguns dos estudos de comunidade inspirado pela Escola de Chicago se encontra uma atenção especial para as conseqüências da urbanização – embora, na maioria dos casos, não seja isso o alvo central. Penso, sobretudo, em *Uma comunidade amazônica* de Charles Wagley, *Town and Country in Brazil* de Marvin Harris, *Os parceiros do Rio Bonito,* de Antônio Cândido e *Race and Class* em *Rural Brazil* organizado por Wagley. Os estudos sobre as religiões afro-brasileiras e o carnaval, dois fenômenos que se apresentam como quase que eminentemente urbanos assim como essenciais para a compreensão da interface entre desigualdades raciais e produção de cultura, poderiam ser vistos como um bom exemplo de antropologia na cidade.[5] O mesmo vale para as pesquisas sobre relações raciais entre brancos e negros que no Brasil, como lembra Corrêa (1995, p. 80), até, pelo menos, os anos setenta eram um "especialismo" dos sociólogos enquanto os antropólogos se especializaram nas relações índios-não-índios. Refiro-me, sobretudo, a Donald Pierson, Thales de Azevedo, Florestan Fernandes, Roger Bastide, Fernado Henrique, Otávio Ianni, Oracy Nogueira, Guerreiro Ramos, Luiz Costa Pinto, Marvin Harris e Luis Borges Pereira e, até certo ponto, na pesquisa coordenada por Wagley com apoio da Unesco na Bahia. Todos estes autores – entre eles somente Borges Pereira, Wagley e Harris são antropólogos – colocam a modernidade, acelerada pela urbanização e industrialização quase como antinomia tanto do racismo como da negritude (HASENBALG, 1979). Em geral, estas pesquisas opinam sobre a

cidade – muitas vezes, de forma negativa – mas não tecem considerações sobre as novas formas socioculturais viabilizadas pela própria cidade.

Nos anos setenta do século XX grandes mudanças no contexto urbano estimulam novos interesses. Anthony Leeds, Janice Perlman e Klaas Woortman, dialogando com o debate internacional sobre a noção de cultura da pobreza, contribuem para des-naturalizar a própria categoria de pobreza no Brasil, insistindo numa antropologia das desigualdades que produzem pobreza. Eunice Durham e Ruth Cardoso investigam os novos movimentos populares urbanos.

Há que esperar mais um pouco para que, em minha opinião, se cristalize no Brasil uma linha de pesquisa em antropologia urbana, pelos menos, nos moldes do mundo anglófono e francófono. Os pioneiros são Gilberto Velho, Otávio Velho, Rubem Oliven e Guillerme Magnani. A eles se acrescentam logo Alba Zaluar, Antônio Arantes e Teresa Caldeira. Aqui me limito a mencionar estes autores. Há ótimas resenhas da bibliografia que podem ser consultados para ter uma imagem do conjunto e dos desenvolvimentos de uma antropologia urbana no Brasil (MELATTI, 1984; RAMOS, 1990; OLIVEIRA 1986 PEIRANO, 1992 CORREA, 1995; MAGNANI, 1993, 1996; FRUGOLI, 2007). Estes são os temas mais recorrentes: o lazer em público, a cultura e a música popular, a violência e o crime, as subculturas homossexuais, os estilos de moradia, os shopping centers e os condomínios fechados. Os temas da nova religiosidade e, em medida menor, das relações raciais e da cultura negra continuam populares.

Em 1990 Roger Sanjek (1971), um antropólogo com uma importante experiência de pesquisa sobre o sistema de classificação racial no Brasil, publica uma abrangente resenha de vinte anos de produção da antropologia urbana. Sua crítica principal, sustentada com dados sobre a quantidade de citações de trabalhos nas publicações que marcaram o debate na antropologia na década de oitenta, é que a antropologia urbana contribuiu muito pouco. Embora limitada à produção em língua inglesa, suas conclusões sobre as lacunas nesta produção também dizem respeito alguns aspectos da antropologia urbana no Brasil:

1. A preocupação com os pobres e os emigrantes não era contrabalançada com estudos das classes operárias e médias mais estabelecidas, dos ricos e dos políticos – os antropólogos não olhavam para cima (*did not study up*).
2. Os fatores culturais mais relevantes que contribuíam para atrair ou empurrar a migração rural-urbana e a migração internacional não eram contextualizados dentro de uma análise histórica da mobilidade e da recomposição do capital no contexto global.

3. Lugares e relações de trabalho receberam muita menos atenção do que os lugares e as atividades centradas em torno da residência.
4. Mulheres, gênero e sexualidade eram quase invisíveis.
5. Faltava uma perspectiva baseada no ciclo de vida, a etnografia não alcançava a juventude.
6. As atividades políticas de base eram raramente um tema central de estudo.
7. Religião urbana, saúde e cultura popular eram temas menores.[6]
8. A antropologia urbana vem enfatizando a ordem e interconexão da vida urbana. Fez pouco para investigar ou formular relações sociais de tipo efêmero, transitório ou tangencial, justamente aquelas que mais estariam expostas aos fluxos da globalização (SANJEK, 1990, p. 152).

Tais advertências são ainda mais atuais hoje, que nos encontramos mais adentro na modernidade, graças ao crescimento e espalhamento do processo de urbanização. Nos últimos trinta anos no Brasil a população urbana passou a ser de minoria a grande maioria. Este novo e intenso grau de urbanização está associado a redes diferentes, mais extensas embora talvez menos intensas, relacionadas à globalização das economias e das culturas, a aceleração e intensificação dos intercâmbios, as novas agregações e desagregações, e a conseqüente ampliação exponencial dos universos simbólicos que formam o marco de referência para a criação das identidades e das estratégias de sobrevivência tanto das camadas populares como das elites.

O que podemos entender por globalização? Proponho aqui um uso sóbrio deste termo, limitando-o a indicar a intensificação e aceleração de processos mais antigos, já operantes desde a primeira modernidade, aquela que se costuma identificar com o período iniciado com os assim ditos Grandes Descobrimentos. Em toda aquela que podemos chamar de globalização tradicional, os intercâmbios transatlânticos eram muito mais intensos ao interior de uma determinada tradição e estilo colonial (Francês, Inglês, Holandês, Hispânico etc.). Naquela que podemos definir de nova globalização, a época que alguns definem com o curto século dominado pelos EEUU, que começa definitivamente como o fim da Segunda Guerra Mundial, estes intercâmbios tornam-se mais verticais, procedendo, sobretudo, de Norte para Sul, sob a égide da cultura de massa dos EEUU e dos aspectos das culturas negras que ela escolhe para colocar no circuito.

Nas últimas décadas, a globalização configura o mundo como uma rede, com áreas mais densas de contatos e outras mais fracas. Onde os contatos são mais densos, o preço do intercâmbio é menor, o controle dos canais é menos ligado ao monopólio e mais à capacidade de gerir mercados especializados, a incidência na sociedade local é maior, embora o impacto de novos símbolos nem sempre é maior, devido a um processo de saturação. Onde os contatos são mais raros, geralmente no caso da relação entre centro e periferia (a não ser que tenha contatos neo-coloniais e que a emigração tenha criado condições para a transnacionalização de uma comunidade) participa do processo de globalização mais ativamente a elite, enquanto o resto da população, freqüentemente excluído do mercado tende somente receber as escorias. Isso, diria, é o caso para a maioria dos brasileiros. Mesmo assim, na periferia o consumo de símbolos globais não é indiferenciado nem somente passivo.

Nem sempre é fácil medir a globalização e mais difícil ainda é realizar uma etnografia da globalização. O mercado em torno da produção e o consumo de música tem sido um âmbito onde alguma etnografia parece ser possível ver (PERRONE; DUNN, 2001), assim como o consumo mais em geral – tanto o percurso pelo qual algumas modas e estilos tem se tornados globais e a circulação de mercadorias dos centros para as periferias (GANNON, 1994) como a forma pela qual a periferia tem reinterpretado ou subvertido o valor e/ou as regras em torno de uma determinada mercadoria (MILLER, 1994). Outro âmbito tem sido o panorama das migrações pelos quais quem globaliza e por sua vez é globalizado são as próprias populações de migrantes e as comunidades de origem. Migrantes e comunidades de origem parecem se transformar em *transpoders* (mecanismo transmissor e repetidor) dos fluxos da globalização. Aliás, muitos grandes projetos étnicos, aqueles que por serem propriamente transnacionais não estão mais baseados em uma única localidade a não ser como recurso retórico (AGIER, 2001), se retro-alimentam dos fluxos migratórios ou diaspóricos. Trata-se de etnicidades enriquecidas e reforçadas por uma constante viagem de seus atores, ícones e veículos.

Parece-me importante fazer uma pequena genealogia deste termo, hoje tão popular. É possível afirmar, com quase certeza, que nas ciências sociais o termo se torna popular em 1990, após a publicação da coletânea organizada por Featherstone (1990). Globalização, de fato, substitui outros termos usados quase no mesmo sentido, embora, sobretudo enfatizando a dimensão econômica e a uni-direcionalidade dos fluxos, como sistema(s) mundo (WALLERSTEIN, 1974), imperialismo, (inter) dependência, relação centro-periferia ou primeiro-

terceiro mundo. Globalização, seja só por se apresentar poucos anos depois da queda do muro de Berlim e antes do 11 de Setembro, se afirma como um termo apontando por uma nova fase da história da relação entre povos e nações diferentes: um processo de circularidade das idéias e culturas, mais do que como uma nova etapa daquilo que nos anos 1970 se chamava de imperialismo cultural (e nos anos 1990 de MacDonaldização do mundo). A década de 90 do século passado é o período no qual se fixa também na antropologia o uso (e abuso) do prefixo pós, que os sociólogos e cientistas políticos já usavam abundantemente nos anos 1980 – pós-político, -industrial e -moderno. São os anos que se fixa na antropologia a noção de momento pós-estruturalista, que corresponderia a uma nova fase, menos sistêmica e mais sensitiva de prática da antropologia. Se o termo popular dos anos oitenta tinha sido identidade, globalização caracteriza a década sucessiva e, talvez, o ressurgido termo império os anos a partir de 2000 (HARDT; NEGRI, 2001; BORON, 2002; NEDERVEEN, 2004a). Vale a pena conferir o portal scielo.br para conferir como e quando, no Brasil, o prefixo "global", de uma quase completa ausência começa a se afirmar como palavra chave – desde o meado dos anos noventa. Hoje (31 de dezembro de 2007) a palavra (ou, talvez, já um novo sufixo) global corresponde a bem 1272 entradas no sistema Scielo. De fato, há tanta globalização por todos os lados que, há anos, na língua inglesa já surgiu um termo para indicar o caráter efêmero de muito debate em torno da globalização: *globabble*, que pode ser traduzido como o bate-papo a cerca da globalização.

Sem presunção de ser exaustivo e ciente que há já uma grande produção em torno da questão, sobretudo por sociólogos, mas de forma crescente, também por antropólogos, quero aqui somente indicar algumas questões que precisam ser levantadas em pesquisando a globalização. Tratar-se-ia de uma realidade nova ou, mais simplesmente, de uma nova perspectiva, que corresponde a uma vontade de pesquisar redes e intercâmbios mais que comunidades ou guetos, a respeito de fluxos globais que já operam há muito tempo? Trata-se de uma condição objetiva ou de uma situação liminar – por definição indefinida e inacabada (BAYART, 2004)? Será que não pode ser útil, do ponto de vista da pesquisa etnográfica, identificar um conjunto de âmbitos, ou como sugere Appadurai (1990) panoramas, dentro do magma que pode vir a se tornar a globalização? Gostaria de poder indicar os seguintes panoramas: política, capital e finanças, tecnologias, produção e consumo de cultura, religiões e identidades, idéias de liberdades e emancipação. É evidente que todos estes âmbitos são interligados, mas pode ser interessante, por assim dizer, cortar a globalização em fatias para poder operacionalizá-la e torná-la etnograficamente pesquisável. Objetivo desta operacionalização seria poder

identificar quando, num âmbito especifico, começaria a globalização e em que ela se diferenciaria de outras fases. Também importante é pesquisar como a globalização é percebida em grupos diferentes, por idade (suspeito que os jovens sejam mais globalizáveis), classe, grau de urbanização e pertença étnica ou religiosa (será que católicos e evangélicos tem uma experiência diferente a respeito?). Será que a globalização, em si, abre ou fecha oportunidades? Liberta ou oprime? Leva para mais unicidade ou mais pluralidade, para uma maior hetero- ou homogeneização? Não pode nos surpreender que, como indicam muitos observadores entre outros (NEDERVEEN, 2004b) em torno da globalização vem se definindo visões positivas e negativas, com conservadores e progressistas em ambas as frentes. Há quem acredita que a globalização poderá levar para uma cidadania global, com novos direitos civis, étnicos e até sexuais (positivos progressistas); existem também aqueles que acreditam que a globalização levará á afirmação mundial das regras do jugo do capitalismo (positivos conservadores). Entre os negativos há os conservadores, preocupados com o colapso de tradições, hierarquias e até privilégios "locais", mas também os progressistas, que identificam na globalização um processo de aniquilamento de direitos trabalhistas, movimentos sociais e culturas "locais". Talvez uma solução de compromissos seja pensar a globalização, como já antes a modernidade, no plural – globalizações que correspondem a épocas, grupos e regiões diferentes.

Seja qual for a exatidão de sua definição, a globalização tem profundos impactos tanto pela prática e a teoria da antropologia – muda o objeto assim como a relação sujeito-objeto – como para o contexto dentro do qual se constroem as identidades. De alguma forma globalização e identidade são, tanto como noções tanto como realidade, instâncias que se influenciam reciprocamente. Isto se deve a dois motivos: entre antropólogos a atenção pelas conseqüências da globalização pode ser considerada resultado da nova sensibilidade para com as formas de se construir e representar a diversidade suscitada durante a "década das identidades" (os anos oitenta do século XX), quando a antropologia começou massiçamente a experimentar com objetos de pesquisa menos "estáveis" que a comunidade, como as identidades; por causa do fato de ambas as noções terem se afirmado nas ciências sociais em época recente e caracterizada por um constante debate sobre a crise das ciências sociais e o fim das grandes narrativas metodológicas e políticas. Logo, pode se dizer que, nas ciências sociais, não haveria globalização sem antes ter tido identidades.

Este meu insistir que pesquisar antropologicamente a globalização pode corresponder mais a uma perspectiva nova, perante o objeto de pesquisa, do que

ao reconhecer que estamos diante de uma fase autenticamente nova, não significa desconhecer de uma série de importantes e radicais mudanças nas formas de se pensar e construir as identidades. Se for verdade que hoje nos encontramos numa outra fase da modernidade, mais avançada, que Giddens (1990) chama de modernidade tardia ou alta modernidade, podemos imaginar que as identidades e a vida social se devem articular de forma nova. Vemos quais fenômenos sociais caracterizariam esta nova fase, se se postula uma ruptura radical com o passado como conseqüência da globalização. Faço isso por meio de uma breve síntese da idéias de alguns autores influentes, Anthony Giddens, Ulf Hannerz, Arjun Appadurai e Mike Featherstone. Todos eles elaborando uma linha de pensamento sobre a vida urbana originada por Durkheim, Simmel, Weber e Elias, pela qual a cidade (ocidental) seria motor e vitrine do progresso e da mudança social. Esta linha de pensamento postula que haveria:

1. uma crise dos grandes ideais e da pretensa universalidade das noções ocidentais de ciências, humanismo, socialismo ou barbárie, direitos humanos e cidadania.
2. a progressiva evaporação das distinções entre cultura erudita e cultura popular ou de massa, e entre arte e cotidiano.
3. mudanças nas formas das produções culturais: haveria uma transição de discursiva para visual, de reflexiva para primária, de distanciada para submergida na realidade.
4. um processo pelo qual o passado se apresenta mais como um conglomerado de imagens, espetáculos e fragmentos do que como um sistema ordenado. Para o pesquisador julgar se torna menos importante do que representar um fenômeno; descrever uma cultura seria vivê-la. As oportunidades para se distanciar – na reflexão – desaparecem.

Estas mudanças afetariam a vida urbana de varias formas:

1. as inovações na forma de funcionar da memória, já desencadeadas com a afirmação da escrita (GOODY, 1977), e hoje possibilitados pelas imagens e tecnologias eletrônicas, e pela globalização de idéias, símbolos e teorias, levam a um aumento exponencial dos símbolos e ícones que podem ser aproveitados no processo de recriação das identidades.

2. os estilos, protestos, subculturas e criações artísticas são sempre mais o resultado de citações. Tudo se pode citar, mesmo o que vem de muito longe. A genealogia étnica e social de cada novo estilo se torna gradualmente mais complexa. Vale mais do que nunca o ditado: nada se cria e nada se destrói.

3. o "criativo" de hoje, mais do que um *bricoleur*, é um "malandro cultural", armado dum bom jogo de cintura metropolitano, que explora rotas já percorridas pela vanguarda e que cruza a divisa entre cultura de massa e Belas Artes.

4. as subculturas juvenis, aquela porção do universo juvenil que quer e consegue ser mais estilisticamente saliente, representam os pioneiros neste movimento. O que estes jovens experimentam tem conseqüências importantes para os demais: primeiro porque a participação em algum estilo juvenil deixa uma marca na idade adulta e depois porque estes comportamentos e estilos originariamente juvenis estão migrando para faixa etárias superiores. Isto porque, mais do que antes, aos adultos é concedido ser meninos, e aos meninos ser adultos.

5. haveria uma ampliação do olhar turístico. Primeiro, aumenta o número das pessoas que viajam e fazem turismo. O olhar destes turistas e suas procura de (fortes) emoções e exotismo criam novos espaços e profissões no meio urbano, assim como mecanismos que fortalecem a diversificação, espetacularização e estetização das identidades e suas culturas. Também criam novos nichos étnico-culturais no mercado de trabalho e podem redefinir a aura de uma cidade. Salvador da Bahia representa um bom exemplo. À era dos viajantes seguiu a época dos cientistas sociais com seu olhar forasteiro. Hoje o olhar turístico co-participa muito mais na redefinição das identidades sociais das cidades alvo de turismo (URRY, 1988). Segundo, o crescimento e a popularização do turismo possibilitam a criação de novos espaços mirabolantes: transformação dos museus em lugares que incorporem o pós-moderno; shopping centres que tornam o fazer compras uma "experiência"; parques temáticos (tipo, *acqua-park*; Disneyland; safari-park; *tropical swimming paradise*). Não é tanto a autenticidade que vende, quanto a produção de sensações fortes. Museus e comércio se misturam, tanto em termos de espaço como em termos financeiros (CANCLINI, 1988). É um fenômeno que já começou nas

Expôs Universais e no redesenhar do espaço urbano ocidental do século passado – *arcade*, galerias, passagens e *panopticum* (Zukin) – e que hoje pode ser visto nos museus assim dito pós-etnográficos, como o famoso Museu do Quai Branly inaugurado em 2006 em Paris.

6. os critérios de assinação de capital cultural a uma cidade estão mudando e se ampliando. A criação artística é mais importante do que a posse de obras de arte, isto é devido à nova função dos artistas na sociedade e ao papel dos novos intermediários culturais – associados a profissões emergente do supérfluo, do marketing, *design*, propaganda, promoção de eventos, etc. Neste sentido, Nova Iorque é uma capital cultural, Roma uma cidade histórica.
7. a realidade se torna uma hiper-realidade: a racionalidade perde valor como categoria pela qual o espaço urbano deveria ser organizador, planejado e pesquisado. Dentro das ciências sociais, em contraste com a austeridade modernista, se pensa o urbano em termos de paisagem informada pela cultura do consumo hedônico (DEAR, 1991) ou pela exploração mais desenfreada (HARVEY, 1993).

Estes postulados apontam para mudanças importantes, mas precisam ser relativizados, pelo menos, no que diz respeito cinco pontos:

a. Trata-se de fenômenos realmente novos ou de desenvolvimentos de fenômenos antigos?

b. Quantas pessoas participam neste estilos de vida pós-modernos, e quantos ficam, relativamente, locais? Quantos ainda não compartilham do olhar turístico?

c. Quais âmbitos da vida são menos atingidos por estes fenômenos?

d. Porque não pensar a cidade na modernidade tardia como um contexto que cria tanto o global como o local, que abriga *urban villagers* (Gans) e novos cosmopolitas, relações de status e de contrato, diferentes fases da modernidade (de pré- até pós-modernidade)?

e. Será que o típico da cidade pós-moderna seria ser polivalente, pouco planejada, personalizada, anárquica, com pouco estado e muito mercado? Nesse sentido a cidade do Terceiro Mundo talvez sempre fosse "pós-moderna"!

É claro que o prisma sob o qual se avalia tanto o impacto destes fenômenos como a vida urbana em geral depende, em boa parte, da postura do pesquisador para com a modernidade. Estes desenvolvimentos libertam ou oprimem? Agregam ou segmentam? O aumento exponencial dos símbolos e estímulos aos quais está exposto o indivíduo hoje nos torna todos melhor informados e mais cosmopolitas ou coloca de forma nova o problema do poder? Afinal, os grupos intermédios e de elite continuam a usar a informação a respeito do consumo para construir pontes com parecidos e se distinguir dos outros.

Antropologia, vida urbana e etnicidade

A forma pela qual a antropologia tem se relacionado com a modernidade tem influenciado fortemente a abordagem do tema da identidade étnica ou etnicidade – termos que eu uso como sinônimos. O tema da etnicidade apresenta aqui uma dupla utilidade. Por um lado, a persistência e até o crescimento da etnicidade dentro da cidade nos obriga a repensar a cidade de forma menos apocalíptica de como fizeram os antropólogos "tradicionais'" – segundo os quais a cidade é a Sodoma e Gomorra dos costumes tradições – e menos fria do que na opinião dos sociólogos "tradicionais" – para os quais a cidade é o motor da modernização e da sucessiva impersonalização das relações sociais. Por outro lado, o estudo da etnicidade pode ser considerado um exemplo de como, no curso do tempo, mudam tanto as perspectivas dos antropólogos como os próprios fenômenos étnicos e raciais.

A fascinação da antropologia com o tema da etnicidade – ou, melhor dito, das minorias étnicas – é antiga. Começa, na interface com a experiência colonial na África que abre possibilidade para o crescimento e a institucionalização da disciplina. Nesta, segundo Quijano (2000), no final do século XIX e primeiras décadas do XX os franceses se questionavam sobre o "grupo étnico" enquanto os ingleses sobre a "raça" em suas colônias – por sua vez, reverberando e reformulando a tradição de conhecimento do Outro construída no Novo Mundo a partir do século XV (MIGNOLO, 2005).

Passou-se de "raça", e a conseguinte biologização da cultura e da diferença, para "etnia", "tribo" e "nação" – expressões de operações prévias de classificação. Em época mais recente o termo mais em voga foi "grupo étnico" – o termo sugerido pela própria declaração sobre a raça da Unesco (1950). Com efeito, tratava-se de categorias naturalizadas ou pouco problematizadas, quase sempre consideradas

de valor universal (haveria "grupos étnicos" no mundo inteiro) e, substancialmente, imutável. Pouca atenção dava-se ao etnocentrismo embutido no uso destas categorias – corroborado pelo fato que raramente os brancos eram vistos como sendo também um "grupo étnico" – como há possibilidade destas categorias mudar de sentido no tempo – uma tribo pode se tornar "nação" para depois virar "grupo étnico", "raça" e, novamente, "nação". Mesmo assim, o uso de termos diferentes, referindo-se à etnicidade, corresponde com uma modificação de enfoque, abordagem e dimensão do universo pesquisado.

Acompanhando a produção antropológica sobre a identidade étnica na cidade, segundo as abordagens tradicionais presentes em três grandes conjuntos de pesquisa, a Escola de Chicago, as pesquisas sobre a Copperbelt realizadas pelo Instituto Rhodes Linvingston e a série de monografias sobre os guetos negros nos EU realizadas nos anos sessenta e setenta, passa-se por interpretações diferentes. No começo chicagoano, etnicidade, cultura, comunidade e grupo étnico eram vistos, de fato como equivalentes, sendo que a etnicidade era como uma dádiva muito mais do que uma estratégia. Já para os pesquisadores da Copperbelt a etnicidade começa a ser vista como uma função da mudança social – a versão moderna do antigo "tribalismo". Os estudos sobre os guetos avançam nessa direção, abordando a identidade negra como o resultado do sistema de relações raciais e como a forma nativa de vivenciar a própria posição social subalterna. Este processo de atualização da noção de etnicidade aconteceu aos poucos e deixou um rastro de dor e nostalgia do passado. Cada nova leva de antropólogos sentindo saudade da "comunidade".

Estes três conjuntos de pesquisa mostraram algo extremamente importante. A cidade, e mais em geral o processo de urbanização, além de integrar e/ou estigmatizar o outro étnico, também é heterogenética – cria diferença, diversidade e novas oportunidades para o processo identitário, e torna mais amplo e variado o banco de símbolos ao qual um grupo étnico pode atingir no processo de redefinição da sua identidade coletiva.

A partir dos anos sessenta e até os anos oitenta a identidade étnica torna-se, junto com a pobreza[7] o tema principal das primeiras duas décadas da antropologia urbana (HANNERZ, 1980; GMELCH; ZENNER, 1996).[8] Essa predileção por pobres e minorias étnicas apresenta, a meu ver, prós e contras. O aspeto positivo é a atenção pelos grupos subalternos. Algo mais pronunciado do que nas outras disciplinas limítrofes da antropologia. O aspeto negativo é que esse interesse reflete uma autentica obsessão com os universos de pesquisa relativamente delimitados, como a "tribo", o gueto, a "comunidade" e as subculturas

"desviantes" – de cunho juvenil, criminal, homossexual etc. (HANNERZ, 1980, 1996). A isso se junta uma homologação de etnicidade, com um grupo particular e, às vezes, com sua cultura – resultado da noção de cultura como todo abrangente, como o sistema simbólico de um grupo, algo que, por definição, há que ser um todo harmônico, ao qual seus integrantes participam sempre em *full time,* ademais, isolando-se do resto do mundo e sempre priorizando uma identidade social específica. Como se a personalidade de um negro ou de um punjabi se esgotasse na identidade étnica negra ou punjabi. Isto é, existe uma obsessão, digamos assim, operacionalizadora, em muitos antropólogos em associar cada grupo social, com uma (sub)cultura, um território, um estilo de vida, uma *Weltanschauung* e, obviamente, uma única identidade étnica[9]. Por isso que receberam pouca atenção aspectos como mobilidade e segmentação social dentro de um mesmo grupo étnico, o processo de construção da identidade étnica e a existência de múltiplas (in)fidelidades étnicas e sociais nas trajetórias dos indivíduos.

Mas o que é, hoje, este novo carro chefe da antropologia, a etnicidade? As interpretações mudam radicalmente, na direção anti-essencialista, após a publicação e a popularização de duas obras, Barth (1969) e Cohen (1974), seguidas por duas obras de cunho histórico: *A invenção das tradições,* uma coletânea organizada por Hobsbawm e Ranger (1983), e *As comunidades imaginadas* de Benedict Anderson. Em muitos aspectos estes autores modernizam uma interpretação da etnicidade que já se encontrava em Weber (1972).

Segundo os autores inspirados pela teoria da escolha racional (TER), como Barth, o grupo étnico e, substancialmente, um grupo de pressão – pelo menos, potencial. Por outros, como Cohen (1974) as etnicidades devem ser vistas como novas culturas políticas.

Em minha opinião, a criação da identidade étnica é uma resposta à crise de valores e à "grande confusão" da vida moderna e, ao mesmo tempo, pode ser algo instrumental – o discurso de um grupo étnico definido como grupo de in-teresse que está tentando adquirir status ou cidadania. Nesse sentido, esta identidade tem aspectos "racionais" e outros "irracionais" (EPSTEIN, 1978) – tem a ver tanto com a cabeça quanto com o estômago.

É preciso combinar não somente a atenção tanto pelo *homo economicus* como pelo *homo honoris*, mas também a história com a contemporaneidade. Por um lado, é preciso estudar as relações raciais ou interétnicas, mais do que as culturas dos grupos como tais. Avaliam-se as culturas não em si, como fazia Murdock em seu homérico esforço classificatório e, hoje, faz a assim dita opinião pública. No estudo da identidade étnica não são as hipotéticas originalidade e genuinidade da

cultura de referência que são interessantes, mas o contexto e a criação de diferenças que dão sentido de pertencimento. Por exemplo, o jeito dos negros de usar e reinterpretar a África no Brasil é bem mais relevante do que identificar na cultura negra a percentagem de África "verdadeira" (os africanismos, como os chamava Herskovits, (1990). Por outro lado, isso não significa que todas etnicidades assumem conotações políticas relevantes ou que todos os símbolos identificados como característicos de um grupo podem ser utilizados para criar etnicidade. Há um grande leque de possibilidades, neste sentido, mas o número dos símbolos por meio dos quais se pode construir etnicidade não é infinito (SMITH, 1990). Depende do contexto histórico e das tradições étnicas. Neste sentido, conceitos como o de área cultural ou família de culturas podem ser retomados, uma vez despidos de sua carga culturalista. Hoje a internacionalização das expressões culturais acontece mais facilmente dentro de uma família de cultura – por exemplo, do mundo afro-latino – do que entre duas famílias de culturas. Esta minha abordagem da etnicidade se reconhece naquela que se define construtivista (GOVERS; VERMEULEN, 1997; JENCKINS, 1997; LOMNITZ, 1994).

A identidade étnica pode ser entendida como aquela di-mensão da identidade social, relacionada ao fato de pertencer a um grupo étnico. Um grupo étnico é como qualquer outro grupo, exceto pelo fato de sua identidade ser baseada numa linhagem (*kinship*) metafórica ou fictícia – muitas vezes centrada em um mito de origem comum. A associação com ancestralidade e com o tema do sangue confere, em muitos casos, à etnicidade um forte poder de explicação e narração num contexto de sociedade complexa.

Na identidade étnica podem ser identificadas duas dimensões, os aspetos simbólicos e os aspetos sociais-organizacionais (a coesão étnica, a organização social de um grupo étnico). A primeira dimensão, de natureza ideológica, consiste no uso simbólico de aspectos de uma cultura; através dele, um grupo étnico procura intensificar a sua coesão interna, assim como re-forçar o que o distingue de outros grupos. É tarefa dos antropólogos pesquisarem a relação entre estas duas dimensões.

Existe um consenso analítico sobre de três tipos de etnicidade, que se influenciam mutuamente, associados com 1. migrações; 2. minorias nacionais (por exemplo, negros, indígenas e chicanos nos EEUU) e 3. regionalismo/nacionalismo.

Estas identidades se cristalizam em torno de diferenças de tipo lingüístico, religioso ou fenotípico. Mas a noção de "diferença" é bastante relativa. O que é certo, é que não precisa sempre de "raça" para que exista etnicidade. Aliás, poucos

dos conflitos étnicos recentes são na base racial, no sentido de opor grupos definidos pelos interessados e os observadores externos como fenotipicamente diferentes, a não ser aqueles embutidos em alguns países ocidentais – por isso bastante visíveis no cenário internacional, graça à globalização – como no caso da polarização branco/negro nos EEUU.

Como as outras identidades sociais, a identidade étnica cria-se e faz sentido num contexto relacional – só pode ser medida contrastando-o com algo, como a pressão em física. Sobretudo numa situação complexa – como a da grande cidade, onde a pessoa se (re)define espelhando-se em muitos outros estilos de vida, modas e "diversidades" – a identidade étnica cria-se também em relação com a definição das outras identidades sociais, fundadas sobre a classe, a profissão, o sexo, a idade, localidade ou território, etc. Fazer parte de um grupo étnico particular (os índios, os negros, os gaúchos, etc.) junta-se a ser – alternativamente ou até ao mesmo tempo – por exemplo jovem, mulher, pobre, "moderno" ou "tradicional", religioso praticante ou não, morador de um bairro específico. Neste sentido pertencer a um grupo étnico pode concorrer com a fidelidade a outras identidades sociais e nunca define inteiramente uma personalidade. Em alguns momentos e aspectos da vida, o indivíduo e os grupos são infiéis a todos os diferentes componentes da própria identidade social. Esta combinação de in/fidelidades múltiplas acrescenta o ecletismo da identidade étnica. Ela não é, como tal, politicamente revolucio-nária ou simpática, mas geralmente de forma ambígua e mutável. Deste ponto de vista, pode-se talvez estudá-la como se fosse uma religião, um discurso ou uma ideologia política – tomando-a *cum grano salis*. A identidade étnica contém aspectos "revolucionários", mas também "conservadores" – bem como pode estimular a consciência coletiva, pode também ser um obstáculo a ascensão social de tipo individual. De toda forma a etnicidade não é, como tal, de esquerda ou de direita. Sua função política depende do contexto. Em geral, pode-se dizer que a "velha etnicidade" e o nacionalismo utilizam um vocabulário de direita, enquanto a "nova etnicidade" um vocabulário de esquerda.

O recente aumento de vitalidade cultural da parte de diferentes minorias étnicas e a maior popularidade de alguns símbolos étnicos em sociedades economicamente complexas (novos nacionalismos no leste da Europa, cultura negra, imigrantes na Europa, América e Oceania, etc.) distinguem-se por não serem simplesmente a redescoberta de velhos símbolos e tradições, mas a redefinição, num novo contexto, daqueles símbolos e tradições étnicos que, segundo os indivíduos em questão, podem ajudar a dar status, créditos e dignidade na sociedade moderna. A identidade étnica muda em relação ao processo de socialização e – no

caso de imigrantes – ao processo de ambientação nas sociedades hospedeiras. Ela deve ser renegociada no dia-a-dia. Quanto mais esta identidade desenvolve-se no meio urbano moderno e é baseada em tradições reinventadas (HOBSBAWM; RANGER, 1983) e comunidades imaginárias (ANDERSON, 1983), tanto mais rápida é a mudança, a negociação e o sincretismo. Muitas destas que alguns chamam "novas etnicidades" (NOVAK, 1979; REITZ, 1980) testemunham – mais do que uma volta ao passado – um desejo de utilizar símbolos do passado para participar melhor no presente e para se "modernizar" sem perder a própria especificidade e – em alguns casos – individualidade.

A situação moderna estimula certo tipo de identidade étnica, no qual a procura de símbolos que podem ser utilizados para se distinguir de outros grupos étnicos e a revitalização das tradições é mais relevante do que a prática efetiva de uma cul-tura diferente. Trata-se de identidades étnicas que podem se combinar com a "modernidade" e com outras identidades sociais, e que permitem uma filiação em tempo parcial – durante a noite, no lazer e no fim de semana. São identidades étnicas que não atrapalham e podem até estimular a participação e mesmo a integração na sociedade metropolitana.

Mesmo que se apresentem como momento de heterogeneização da vida sócio-cultural, estas novas identidades étnicas refletem o processo de homogeneização cultural e social no qual todos os grupos, de uma maneira ou outra, participam. O processo de assimilação do particular/local ao universal – a homogeneização – e a contemporânea (re)descoberta do particular e da adesão aos interesses particulares, através da (re)invenção das tradições – a heterogeneização – não estão em contradição, mas desenvolvem-se sempre mais juntas, uma em função da outra.

Essa diferença entre etnicidade de tipo tradicional e novo corresponde à diferença, estabelecida por Hobsbawm, entre invenção das tradições e práticas culturais tradicionais – as segundas requerem práticas sociais muito intensas, enquanto as primeiras tendem a ser vagas com relação á natureza dos valores, direitos e obrigações do pertencer a um grupo que elas querem inculcar. Por outro lado, a invenção de novas tradições e de novas etnicidades no contexto moderno requer mais fantasia, criatividade e capital simbólico que no passado – são obras de pessoas informadas e com redes sociais multivariadas.

As novas tradições, sejamos claros, têm conseguido preencher somente uma pequena parte do espaço deixado pela secularização das velhas tradições e costumes. Na vida privada das pessoas elas tomam muito menos espaço (o mesmo pode-se dizer com relação à necessidade de magia na sociedade moderna, que é

diferente do papel da religião no passado (PRANDI, 1991). De qualquer forma, estas práticas semi-rituais – a maioria das quais são historicamente novas e bastante inventadas – representam a forma pela qual muitos grupos exprimem sua consciência e reivindicações com relação à cidadania.

Não pode haver dúvidas que as novidades trazidas por modernização e globalização modificam o quadro para a etnicidade. Característico desta época é que hoje a diferença supõe mais do que antes, conhecimento do outro, proximidade simbólica e compartilhar os sonhos. Hoje sabemos que (hiper) modernidade não quer dizer, como tal, secularização, embora, sem duvida, leve a alguma mudança radical ainda a ser definida com mais precisão.

Mesmo neste contexto, aparentemente mais fluido do que antes, a forma pela qual sociólogos e antropólogos definem sua postura de pesquisador frente ao objeto faz que se mantenham, de alguma forma, perspectivas diferentes, quando se desce no detalhe, para avaliar os resultados da modernidade, como nos mostra de forma exemplar o caso do laudo sobre os índios Mashpee citado no livro de James Clifford *The Predicament of Culture* (1988). Os antropólogos se entregam mais ao seu objeto de pesquisa, mais facilmente se tornando se não seu porta-voz, sua caixa de ressonância. Em geral pode-se dizer que se os sociólogos eram seduzidos com a cidade. Hoje eles, junto com seus aliados espontaneístas nos *cultural studies,* tendem a ser seduzidos com a globalização, salvo algumas interessantes dissonâncias como Robert Kurz [199-?] e o Grupo Krisis e os epígonos da escola de Frankfurt. Entre os antropólogos, a globalização suscita um sentimento ambivalente. Ela assusta a maioria dos antropólogos, e chega até a criar uma sensação de ameaça para a existência de uma disciplina baseada no estudo da alteridade e de algo que por definição não deveria corresponder com a hiper-modernidade; e seduz uma minoria que, embora às vezes com um passado de sólida prática etnográfica, hoje pensa que a antropologia deva se tornar parte das *humanities* ou até do estudo da literatura – no extremo, a realidade seria um texto e a descrição narrativa. Alguns importantes autores desenvolveram sua antropologia neste sentido: George Marcus, James Clifford e Fischer juntos a, embora numa posição menos extrema, Ulf Hannerz e Arjun Appadurai.

Mas quais são as razões e os motivos da persistência ou até aparição da (nova) etnicidade no contexto urbano moderno? O fortalecimento de muitas identidades étnicas tem efetivamente a ver com um conjunto de desenvolvimentos universais e universalizantes interligados entre si, com uma série de novas condições culturais e estruturais. É preciso definir de forma sistemática quais são estas novas

condições que facilitam este tipo de identidade. Aqui me limito a detalhar as principais:

1. O aumento da complexidade social e produtiva leva à crise da classe operária. Isto está combinado com a crise, mais forte ainda, dos ideais e das organizações, que explicavam o mundo, sobretudo em termos de classe. Quanto mais o mundo é complexo e o capitalismo demonstra ser um sistema produtivo elástico e sincrético, mais parece fácil classificar o mundo em termos culturais e, sobretudo étnicos ou raciais. Chega-se ao absurdo de que, com o aumento da complexidade das sociedades, parece aumentar a popularidade das explicações maniqueístas ligadas às polaridades de tipo étnico ou racial (Sérvio e Croata; cristão e islâmico; branco e negro). Ao maniqueísmo da classe está se substituindo o da etnia. Também entre antropólogos, historiadores e outros pesquisadores parece hoje haver um maior interesse pela identidade étnica, junto a uma perda de interesse pelo conceito de classe. Pelo fato de publicarem e de serem, às vezes, personagens públicos, estes pesquisadores podem contribuir, conscientes ou inconscientes, a nova vitalidade de alguns símbolos étnicos. A opinião de quem escreve é que, se no passado, muitas vezes os pesquisadores exageraram tentando explicar todas as contradições só em termos de classe, hoje eles estão se adaptando rapidamente à nova popularidade de alguns símbolos étnicos. A conseqüência disto pode ser uma perda de curiosidade para o que "de classe" se esconde por trás do uso de símbolos étnicos.
2. A queda de fronteiras geográficas e culturais devida a migrações, viagens e turismo.
3. A vida na grande cidade moderna tem profundas influências sobre as identidades étnicas das diferentes minorias e comunida-des que a habitam. De um lado, a metrópole – e a "vida moderna" mais geral – seculariza, dilui as comunidades tradicionais e despersonaliza, que pode ser visto, entre muitos outros, (BELL, 1975 COHEN, 1985); de outro lado, a metrópole – em particular aquela multiétnica e multicultural – oferece oportunidades para a criação de novas identidades, mais complexas e sincréticas (HANNERZ, 1980, 1996). Um conjunto de novas oportunidades é oferecido pelos grandes números (de pessoas, instituições, recursos, etc.) presentes na metrópole, os desenvolvimentos de novos meios de comunicação de massa e o papel da indústria do lazer. Esta indústria,

para crescer, estimula a agregação de grupos específicos, cria novidades – e então diferenças – e as distribui.

4. A globalização cultural devido ao funcionamento da mídia, dos meios de comunicação de massa e da indústria do lazer. TV, rádio, vídeo, fax, internet e indústria musical globalizam, mas também veiculam as específicas reivindicações de grupos. Assim, por exemplo, os cantores Paul Simon e Sting se tornaram, provavelmente quase inconscientemente, mensageiros e *transponders* internacionais da situação do negro e do índio no Brasil. Dentro deste processo, globalizam-se também os sistemas intelectuais/culturais e as reivindicações e estratégias políticas (a idéia de nacionalismo desenvolve-se, junto com a idéia de internacionalismo e os primeiros acordos internacionais; quanto mais forte o fervor étnico ou nacionalista no mundo, mais os diferentes nacionalismos e discursos étnicos são parecidos, se imitam e se contagiam) (WALLERSTEIN, 1991). A globalização do poder mundial traz a tona muitas das idiossincrasias dos sistemas étnico-raciais nacionais e locais, impõe discursos novos e os torna hegemônicos e coloca o problema da colonialidade do pensamento racial local frente a discursos suportados pelas forças e os interesses da globalização. Por um lado, este processo torna visíveis nos quatros cantos do mundo o que acontece em outros países, sempre segundo uma lógica hierárquica pela qual o que acontece nos EEUU étnicos é superior e faz mais notícia, e o que se vê deste país são sempre seus extremos – horrores (por exemplo, O. J. Simpson) ou glórias (por exemplo, o Gen. Powell). Por outro lado, na periferia a globalização pode desarticular, tornando-as quase anacrônicas, respostas aos novos desafios que são baseados em estratégias que alternam a entrada com a saída da modernidade.

Hoje, os países da América Latina estão sujeitos a mais uma pressão modernizadora, a de tornar-se sociedade "multiculturais" ou "multiétnicas" como as "mais avançadas" – o dogma diz que para este se situar a pleno título no panteão das nações "avançadas" ele terá que ser multicultural. Nenhum esforço pode e deve se poupar nesta tentativa de reduzir a distância com a modernidade. Este processo é uma faca a dois gumes. Por um lado, pode ser visto como mais uma das tentativas por parte da única super-potência de mostrar para a mundo inteiro que seu modo de pensar a diferença não somente é o mais justo, mas também é o único viável para que se alcance o mais alto grau de modernidade. Por outro lado,

este processo está tendo também o efeito de dinamizar e até galvanizar algumas – porém não todas – identidades étnicas até então relativamente locais, propondo meios para que estas se projetem no cenário internacional, passando da invisibilidade local para o espetáculo global, ou para que estas venham a ter mais reconhecimento local graça a sua inserção em redes e projetos internacionais – e sabemos que, na província do extremo ocidente que é a América Latina, o reconhecimento internacional, por exemplo, de uma ONG indígena, pode aumentar de muito seu status local. Se o primeiro processo, de cunho homogenizador, apresenta contradições, assim também o segundo processo, de cunho heterogenizador, apresenta novos problemas, sobretudo, devido à sua seletividade no que diz respeito as identidade e as reivindicações que são dignas ou indignas de reconhecimento internacional. Este processo de seleção está permeado de colonialidade – como de fato são escolhidas as entidades que merecem apoio, e com base em quais prioridades e agendas?

Neste sentido, a tentativa de muito objeto da pesquisa antropológica, penso em primeiro lugar no negro, de tornar-se sujeito, acontece dentro de um contexto caracterizado pela cacofonia, mais do que simplesmente pelo relativo sumiço da diferença entre cultura culta e popular favorecido pelo avanço tecnológico e o processo de democratização e des-hierarquização da sociedade.

5. A progressiva uniformização das expectativas em termos de consumo, direitos e qualidade de vida. Esta uniformização dos (novos) desejos é muito mais forte que as possibilidades reais de realizá-los. Os desejos e os sonhos são sempre mais parecidos; o que faz a diferença – entre, por exemplo, um jovem de um bairro pobre de Salvador e outro de um bairro de classe baixa no Primeiro Mundo – é a possibilidade de concretizá-los. Esta consciência dos próprios limites leva à frustração e insatisfação que, geralmente, não se exprimem através das formas convencionais do protesto político.

O resultado de todas estas mudanças é que as comunidades étnicas são sempre menos "ilhas na cidade" (STEINBERG, 1988) e que hoje, em relação ao passado, têm, pelo menos no meio urbano, mais subculturas e identidades complexas, mas estas são mais interligadas e compartilham um núcleo de valores e símbolos com a cultura popular hegemônica (HANNERZ, 1980). Trata-se de identidades ecléticas, nas quais a auto-segregação mistura-se com a procura da

integração e da cidadania, e o processo de secularização – "modernização" – com a nostalgia do passado e das tradições. Todos estes desenvolvimentos demonstram como qualquer idéia de incompatibilidade intrínseca entre "modernidade" e (a revitalização de) sentimentos étnicos é hoje superada, dando prova que não é somente a partir da era da globalização que categorias e ideais étnicas viajam entre as três beiras do Atlântico, como às vezes hoje se tende a pensar. Este é o caso das categorias negro, etnia, tribo, mas também, Bantu e Yoruba. Todas estas categorias se constroem no contexto social, geográfico e simbólico que Gilroy define de Atlântico Negro. Porém o próprio intercâmbio transatlântico faz com que o sentido desses conceitos mude com tempo e a depender do lugar, mais ainda, quando seu uso se populariza. Penso no uso e abuso de termos como etnicidade/étnico, negro, cultura branca etc. Com efeito, tanto as teorias da dominação como aquelas da resistência se criam nessa que podemos chamar de triangulação atlântica, algo que perpassa tanto o pensamento culto como o popular, sendo que em algumas situações o grau de contaminação entre culto e popular, e entre "branco" e "negro" é maior de que em outras. É claro também que muita da resistência se baseia num aproveitamento inteligente ou até genial, dizemos assim, sincrético, de alguns instrumentos, recursos e meios de comunicação dos opressores. No caso da música, por exemplo, as músicas negras no Novo Mundo souberam reinterpretar e reutilizar instrumentos das fanfarras militares ou da música das igrejas. Neste sentido, o sincretismo, a mistura e as *travelling cultures* não são exclusividade da modernidade tardia.

Se a possibilidade de etnicidades que viajam de um lugar para outro já era presente no passado, mais ainda hoje pode se dizer que uma etnicidade não precisa sempre estar associada com um grupo sociologicamente definido ou uma comunidade étnica com um próprio território. Hoje as novas etnicidades se caracterizam por serem identidade estilizadas e altamente simbolizadas, se quiser, etnicidades sem comunidade e até sem cultura étnica – *weekend ethnicity*. Negritudes sem comunidades e até sem culturas negras de tipo tradicional. Trata-se de um fenômeno já revelado por Herskovits se referindo aos negros norte-americanos e comparando-os com os negros brasileiros que vivenciaram o revés, uma cultura negra sem negritude. Herskovits chegou a essas conclusões por meio da criação da sua "escala de africanismos". Utilizando uma metodologia que para a nossa geração é bastante impressionista, Herskovits concluiu que a Bahia, junto como Suriname e o Haiti, era a região do Novo Mundo onde traços africanos podiam mais facilmente ser detectados. De qualquer forma, segundo muitos

autores, nas últimas décadas, passa-se, aos poucos, de um mundo caracterizado pela diversidade para outro caracterizado pela diferença – dentro de um contexto de relativa homogeneização. Como dizia Gans já em 1979, lançando mão da expressão "etnicidade simbólica" ou até S*aturday ethnicity*, típico da sociedade moderna é a utilização de símbolos de contraste, mais do que de cultura diferentes.

A etnicidade, assim como seu parceiro o nacionalismo, não é um fenômeno residual e anacrônico, algo do passado que se redescobre no presente. A etnicidade não precede a modernidade, assim como o nacionalismo não antecede a criação do estado-nação. Ambos os fenômenos são, se não produtos, função da mudança social que acompanha a modernidade e do desenvolvimento do estado-nação. Pelo contrário, não obstante esta dimensão relativamente efêmera, toda revivescência étnica, assim com a continuidade de alguns etnicidades no tempo ou seu sumiço, diz algo importante a respeito da sociedade hospede e do processo de modernização. Este é o caso, por exemplo, da persistência do "problema do negro" no âmbito da "sociedade branca", um problema do branco, como insistia o sociólogo negro Gueirrero Ramos já nos anos de 1950.

Ademais, nos últimos anos os estudos étnicos têm se tornado mais urbanos, mais atentos à relação maioria-minoria (passando, finalmente, a considerar como "étnico" também o comportamento do grupo de maioria), menos centrados numa comunidade, mais interessados em rede e fluxos (com relação à globalização), mais interessados na gênese das idéias étnicas. Enfim, leva-se em conta a nova complexidade embutida na vida urbana. São exemplares os trabalhos de Gerd Bauman sobre como se redefinem as identidades étnicas em um bairro londrino, de Alexander sobre a arte de ser negro sempre em Londres, de Les Back sobre a relação entre cultura juvenil e etnicidade – a luta contra o racismo pode conter uma dimensão lúdica ou ser uma forma de evitar o enfrentamento mais duro – e de Thomas Hylland Eriksen sobre a modernização da antiga polarização negro-índianos em Trinidad.

Esta nova abordagem não questiona somente a reificação das culturas e das identidades (étnicas) para a qual têm contribuído muito tanto os historiadores como os antropólogos, parte integrante da invenção e corroboração das tradições, mas também levanta o problema de como os pesquisadores podem se libertar do "jogo do essencialismo" – um jogo que, de muitas maneiras, temos ajudado a criar. Como pesquisar um grupo étnico, criando empatia, mas sem se tornar um dos seus porta-vozes de mais alto status? Como se livrar da visão do mundo que este tipo de abordagem acompanha – feita de dicotomias mais do que de fluxos,

de universos de pesquisa facilmente operacionalizáveis, segundo uma lógica de *small is beautiful*.

A título ilustrativo de quanto explicado acima, é emblemático o caso das relações raciais e da identidade negra no Brasil contemporâneo, tanto com relação às novas formas que assume a etnicidade como pelas dificuldades que os antropólogos têm tidos em abordá-las. Citarei dois exemplos para explicá-lo, a concentração de entidades negras no Sudeste – como mostra o Atlas do Ativismo Negro (INSTITUTO..., 1988) – e o fato que não existe nenhuma incompatibilidade entre aumento do número de mestiços e o crescimento do orgulho negro. A negritude não é nem uma função da demografia nem da distância cultural entre brancos e negros; nem é tampouco o resultado da opressão racial. Ser preto, pobre e discriminado não é o suficiente para tornar-se "negro". Pelo desespero de quem ainda credita que o negro só pode praticar "sua cultura" enquanto pobre, a história e a contemporaneidade do negro no Brasil mostram que quase todas organizações negras têm visto negros em ascensão social em sua liderança.[10] Assim, não somente parece ser que ascender socialmente é uma das condições para descobrir e praticar a nova identidade negra, mas também que estes negros conseguem muito bem tecer suas trajetórias profissionais de classe média e seu desejo de individualidade com uma perspectiva coletiva em termos étnicos. Por isso no Brasil mais moderno do próximo futuro teremos mais mestiços (pardos) e mais "negros". O meu trabalho mais recente pretende aprofundar justamente esta complexidade na construção da negritude dentro das relações raciais brasileiras – tentando ressaltar o papel tanto do consumo como do pesquisador neste campo, em particular, no processo de "comoditização" da cultura negra (SANSONE, 2004, 2006).

Para uma etnografia da complexidade

Se é verdade que, hoje, nesta fase da modernidade caracterizada por uma crescente globalização, muito dos âmbitos tradicionais da pesquisa antropológica – como "comunidade" e "grupo étnico" – estão sendo colocados em discussão em sua qualidade de objetos "nitidamente" demarcados, enquanto outras categorias, digamos assim, mais fluidas, parecem se tornar mais populares entre os pesquisadores – penso no relativo redescobrimento de termos antigos como raça, diáspora e império – como pensar uma antropologia da etnicidade e da racialização? Se tornar a disciplina da reflexividade, a seção empiricamente fundada dos *cultural studies*? Como evitar degenerar naquela coisa que, em um polêmico artigo, Sidney

Mintz (2000) chamou de "pensamento sobre pensamentos sem um objeto". Será que não há um futuro etnográfico para a antropologia nessa época de complexidade e globalização? Afinal, se é verdade que todo mundo pode fazer etnografia, somente a antropologia tem feito da prática etnográfica sua essência e sinal de reconhecimento das outras disciplinas (cf. WADE, 1996).

No esforço rumo uma antropologia da sociedade complexa nos deparamos com uma série de grandes problemas:

1. Uma antropologia da sociedade complexa e da globalização, que também é antropologia na complexidade, não pode funcionar sem algum modelo ou perspectiva sistêmica, sem a capacidade e a pretensão de generalizar, detectar regularidades e comparar. É necessário unir a isso o rigor etnográfico – antídoto contra a midiatização que transforma em espetáculo quase todos os aspectos da vida moderna. Lembramos que somos diferentes de outro tipo de observadores como jornalistas, profissionais da mídia, assistentes sociais e ativistas, embora sempre fiquemos próximos e dialogando com eles.

2. A antropologia opera num campo muito mais saturado de valores e símbolos do que antes. Com efeito, o etnógrafo tem que concorrer por atenção com todos estes símbolos e precisa adequar a este novo contexto seu constante exercício de *impression management*.[11] Ademais, hoje muitos dos "objetos" convencionais da nossa etnografia questionam a passividade que pode estar embutida na relação sujeito-objeto, assim como a autoridade/direito do etnógrafo de falar em prol do grupo pesquisado. Bourdieu já dizia que o problema das ciências sociais é que seu objeto de pesquisa fala. Eu acrescentaria que hoje este objeto também opina, escreve, filma e grava!

3. A revolução na relação espaço-tempo, e a conseguinte redução das "distâncias culturais" que levam a uma "aproximação inusitada entre 'sujeito' e 'objeto'" na prática antropológica" (VELHO, O., 1995, p. 222), fazem alguns antropólogos interpretativos declarar, de forma, exagerada, que hoje "somos todos nativos/exóticos", e levam a transformar o debate sobre "distância", desde sempre atual na antropologia urbana (VELHO, G., 1979), no debate sobre os pró- e contra do *ethnic insiderism*, que questiona se pertencer a um grupo étnico significa, em si, uma vantagem para o pesquisador que faz deste grupo seu objeto de pesquisa (GILROY,

1993; BACK, 1996). O que garante, sobretudo, no contexto urbano, melhor conhecimento prévio, familiaridade e curiosidade – os pré-requisitos de uma boa etnografia? De toda forma, representa-se o velho problema, desta vez numa nova confecção, da "simpática antropologia". Uma das formas, talvez a principal, utilizadas pelos antropólogos para estabelecer um diálogo com seu objeto de pesquisa tem sido a procura de empatia com a situação deste. Isso tem se manifestado mais na pesquisa realizada em sociedades complexas. O antropólogo quer amar seu objeto, e quer ser querido por ele. Trata-se de uma procura que visa tornar o antropólogo em um, digamos assim, *insider*. Os limites da observação participante, desde sempre algo relativo, se tornam nestes casos mais flexíveis ainda. Essa procura por empatia e simpatia, presentes em diferentes estilos etnográficos, inclusive naqueles que preferem se definir de "dialógicos", pode render imagens e discursos não acessíveis por outros meios, mas traz consigo algumas importantes conseqüências.

Em primeiro lugar, no esforço de descrever seu objeto de forma simpática, o antropólogo não somente tende a descrever "sua" comunidade ou grupo objeto de pesquisa com algo mais homogêneo, integrado e harmônico de como ele seria descrito por outros olhares, mas ele pode até se tornar um dois mais prestigiosos – e prestigiados – porta-vozes da comunidade, grupo ou religião em questão. O antropólogo é chamado assim não somente para produzir conhecimento, mas também para conferir status e cientificidade às diferenças culturais.

Em segundo lugar, esta simpatia antropológica é bastante seletiva como salienta a preferência pelos povos e causas "apolíneos" e a rejeição de qualquer "lógica mestiça" (Anselle) presente em muitos dos pais e mães da antropologia como Ruth Benedict, Margaret Mead, Melville Herskovits e Roger Bastide. Por exemplo, a tendência a escolher alguns temas mais "simpáticos" em lugar de outros – que acaba criando grande lacunas e vazios em termo de conhecimento – sempre foi presente no estudo das religiões afro-brasileiras (ver diferentes artigos de Peter Fry; Beatriz Gois Dantas; Jocélio Teles dos Santos; Vagner Gonçalves da Silva e Reginaldo Prandi).[12] É evidente que, pelo menos em igual medida, pesquisar objetos, temas ou fenômenos "antipáticos", como a traição ou delação, também contribuiriam a uma melhor compreensão da complexidade globalizada.

É preciso discutir esta problemática, se livrando da visão do mundo romântica que o acompanha – feita de dicotomias e oposições binárias – na convicção que, hoje, a antropologia está sendo vítima do jogo do essencialismo

étnico e cultural – um jogo por todos nós abominado, mas que a própria antropologia tem, em muitos casos, ajudado a criar. Isso nos leva a questionar-nos sobre mais três pontos: a antropologia como advocacia (cf. WADE, 1997); como estabelecer um diálogo com o objeto, aceitando algumas das sugestões da nova crítica epistemológica, sem, porém, renunciar à prática da etnografia; a necessidade de tornar explícitas as agendas que norteiam tanto a prática etnográfica como o estilo narrativo dos antropólogos. Esta ênfase nas agendas e biografias dos antropólogos não quer dizer tornar o próprio antropólogo o objeto da antropologia – de uma ego-antropologia.

4. O uso pouco econômico de (novos) termos, cujo objetivo é salientar a descontinuidade que deveria caracterizar a época da hiper-modernidade e da globalização com relação àquelas que são definidas como épocas precedentes. Valeria a pena pensar em um uso conservador de novos termos, que reconheça a origem antiga de muitos dos termos usado pelos pós-modernistas (MINTZ, 2000). Termos em voga e fenômenos "novos" seriam então:

   - Globalização e, mais recentemente, império;
   - hibridização e sincretismo (entre culturas populares e de elite ou entre culturas hegemônicas e subalternas);
   - creolismo e transculturalismo;
   - mestiçagem e culturas/lógicas mestiças;
   - cultura e comunidades como fluxo e em fluxo;
   - cultura viajante;
   - migrações e diásporas;
   - transnacionalismo.

5. De fato, hoje se tornam visíveis fenômenos que já existem, muitas vezes, desde o início da história, embora os pós-modernistas gostam de associá-los com a fase atual – sugerindo que, antigamente, as culturas eram menos sincréticas e híbridas do que hoje (GOVERS; VERMEULEN, 1997). São todos fenômenos sobre os quais a antropologia tem muito a dizer. Dois exemplos neste sentido. Eric Wolf mostrou com força que tanto os mercados de trabalho quanto os intercâmbios culturais sempre foram regionais mais do que nacionais ou locais – menos locais do que nos retratos românticos dos estados-nação modernos. Todos os principais

estudos de guetos negros nos EEUU (Elliott Liebow; Ulf Hannerz; Elijah Anderson), realizados a partir dos anos sessenta, mostraram que, para amplas parcelas da população, no mercado de trabalho as divisas reais entre formal, informal e criminal sempre foram tênues.

Na realidade, como a diferença entre tradicional e moderno, aquela entre local e global é de tipo analítico. Podemos concordar que esta fase corresponde com a aceleração de fenômenos já presentes em épocas precedentes e que levam a uma reformulação da relação espaço-tempo. Porém, como sempre, quando se fala de uma nova fase histórica, nunca fica muito claro si, efetivamente, se trata de uma época nova ou de uma nova perspectiva, que corresponde a uma crise epistemológica. A segunda hipótese parece a mais provável, dado que se começa a falar de globalização, pelo menos dentro do meio acadêmico, quase contemporaneamente com o surgimento de outros termos que sugerem uma ruptura radical com o passado: pós-moderno, pós-industrial e pós-político.

Se toda abordagem "pós" pressupõe des-territorialização e a subversão dos relacionamentos tradicionais em termos de tempo e espaço, isto vale mais ainda para o conceito de globalização. De acordo com este conceito, a unidade de estudo perpassa o local, o estado-nação, o mercado regional, e se torna o mundo inteiro. Isso coloca um problema sério de operacionalização e delimitação do universo de pesquisa. Quais aspectos e fenômenos associados à globalização podem ser pesquisados etnograficamente? Como os antropólogos podem contribuir para o debate sobre globalização se não por meio de uma abordagem etnográfica?

6. Mais um problema na construção de teorias sobre a etnicidade que querem ter uma perspectiva e uma validade universal está representado pelo fato destas teorias, implícita ou explicitamente, estar baseadas na realidade, nas categorias nativas e nas agendas acadêmicas dos EEUU ou, eventualmente, de outro países do mundo anglo-saxão, como Canadá, GB e Austrália. Em parte esta influência se justifica por se tratar de países que vivenciam formas efetivas de multiculturalismo e onde se encontram a grande maioria dos centros de produção de paradigmas científicos – e só ver quais são os autores que eu cito neste artigo. Porém, se assumimos, por um momento, que na ecumênia anglo-saxã a construção da identidade se dá de uma forma bastante específica, como sugere Sollors, logo temos que tomar um certo cuidado em extrapolar para o mundo

afora, sugerindo que o mundo é nada mais que uma réplica, muitas vezes infeliz, do que acontece na ecumênia anglo-saxã. Ademais, um número crescente de trabalhos coloca em séria questão da universalidade das noções de identidade e cultura. Penso, entre outros, tanto no trabalho de Handler (1988), como naquele de Kuper (1999). Esta autentica globalização de teorias e paradigmas, e sua conseqüente descontextualização, nos apresenta um desafio. Obriga-nos, no Brasil, como em outros países ainda subalternos, com relação aos centros de produção principais das ciências sociais, a gastar muitas energias para ficarem informados, interpretarem o que chega "de fora" e, quando podemos, tentar replicar. Fazemos isso quase sempre timidamente. Com efeito, a globalização também atinge os paradigmas científicos – além dos *ideoscapes*, como sugeriu Appadurai (1990), haveria também *theoryscapes*. O uso criativo e até eclético de teorias, desenvolvido de forma crescentemente interdisciplinar, nos obriga a um esforço particular em contextualizá-las (como nos alertam Mintz, Lomnitz, Bourdieu e Wacqüant e Quijano). Os antropólogos têm mais uma tarefa: participar ativamente no debate sobre as "idéias fora de lugar" na América Latina. Um debate até então dominado pelos *cultural studies*, os cientistas políticos e os analistas do "pensamento social brasileiro".

7. Deparamo-nos com duas visões evolucionistas, diferentes, porém convergentes e ambas caracterizadas por uma "obsessão" central por cultura e identidade:
   - Primeiro, o paradigma construído pela Escola de Chicago. A adaptação dos imigrantes era interpretada em termos de cinco etapas: estranhar, resistir, adaptar, integrar e assimilar. A etnicidade era um dado, quase equivalente a cultura e origem e a tradição, algo, de toda forma, em contraste com a modernidade – residual. Na sociedade moderna é a classe que irá contar mais.
   - Segundo, o paradigma, menos definido que o precedente, que chamaria de pós-modernista. Neste, a etnicidade, mais do que um dado é uma escolha, algo e sua substância simbólica, que cresce na e graças à (hiper) modernidade. A adaptação de qualquer novo grupo ao contexto urbano moderno é caracterizada por outro trio: negociar, reinterpretar, hibridar. Nesta visão, a etnicidade seria algo em constante e linear crescimento. A integração numa outra cultura algo impossível e, de toda forma, não desejável. A identidade seria algo universal e

> transcultural, assim como a necessidade de manifestá-la em público e de reconhecer-se em um grupo. Na sociedade (hiper) moderna mais do que a classe contam as (novas) identidades setoriais, sobretudos aquelas centradas na etnicidade, gênero e faixa etária. Neste tipo de sociedade, a etnicidade se exprime mais livremente, sobretudo na arena do lazer, que se configura como a única autentica *melting pot* – onde se produzem novas misturas, como as *youthnicities*.

Com efeito, ambas as visões sobrevalorizam a importância causal da cultura e do poder da identidade (SANSONE, 2004). Passa-se da crença na integração cultural como meio e resultado da ascensão social para a crença na diversidade cultural enquanto capital. Na primeira fase, a cultura, tanto aquela do país de origem do imigrante como aquela do país hóspede, era vista como um mundo relativamente impermeável à mudança, e o conhecimento de culturas e maneiras do país hóspede, enquanto tal, era visto como algo absolutamente necessário para a ascensão social. Isso subentendia que o sucesso de um grupo étnico de minoria dependia, principalmente, de seu capital cultural, que pode ser visto em Steinberg (1988). Na segunda fase, associada à popularização do multiculturalismo, há uma nova simplificação e reificação da noção de cultura, pelas quais a manutenção da diferença e da singularidade cultural seria a *conditio sine qua non* da ascensão social de um grupo de minoria étnica no contexto da (pós)modernidade – como se o encontro entre culturas fosse, de fato, um conflito entre blocos e como se, mais uma vez, a posição social dependesse da vida cultural.

Encerrando estas considerações sobre a antropologia da etnicidade, é oportuno lembrar que a nossa disciplina tem preferido analisar a etnicidade por meio de associações lineares e exageradas. Primeiro, na perspectiva romântica, entre *Blut e Botem*. Segundo, na perspectiva da Teoria da Escolha Racional, pela qual a etnicidade é a linguagem pela qual se exprimem as tensões de classe. Terceiro, na perspectiva hoje hegemônica nos Estados Unidos, que, com Kuper, chamarei de multiculturalista, pela qual a etnicidade é sempre a identidade social principal – mais do que as identidades baseadas na classe ou no gênero. Não podemos mais nos permitir este tipo de simplificações.

Conclusões, ou seja, fineza com geometria

Se na modernidade tardia a cidade, a globalização e a etnicidade realmente apresentam os aspectos que eu descrevi, que etnografia pode ser pensada no contexto urbano onde distâncias geográficas, culturais e até sociais diminuem ou ficam menos claras? Será que, como se pergunta Marc Augé (1999), pode ter uma antropologia não exótica? O próprio Augé parece indicar um caminho, embora difícil porque não sabemos quantos de nós antropólogos teríamos a paciência e a curiosidade que precisamos para pesquisar os hiper-modernos "não-lugares". Será que é possível fazer uma antropologia que seja autenticamente *at home* (Jackson)? Oscar Lewis e mais tarde Sandra Wallman (1982) mostraram, de forma magistral, que é possível até fazer uma *home anthropology*. Mas a pergunta continua valendo. Será que conseguimos funcionar como antropólogos sem uma visão romântica e sempre em pequena escala das culturas e do mundo? Estas perguntas nos colocam dois problemas chave que dizem respeito à curiosidade e a metodologia. Como nutrir curiosidade por algo que se percebe como não-exótico, como próximo? E qual método pode ser utilizado para investigar fenômenos que se apresentam de forma tão fluída e até escorregadia?

Eu consigo somente pensar numa série de, digamos assim, antídotos, bastante norteados no próprio olhar "tradicional" da antropologia e avessos ao pós-modernismo fundamentalista, seu etnocentrismo e obsessão com a descontinuidade dos processos sociais, como preocupar-se com a profundidade histórica como contextualização da etnografia e trabalhar para uma compreensão universal do tema das identidades sociais a partir de uma abordagem que enfatize a continuidade, a longa duração dos fenômenos, as interconexões causais entre passado e presente, mais do que a mudança e a ruptura – a descontinuidade. Essa minha insistência, num contexto dominado por uma inegável globalização, é ditada pela convicção que dentro dos fluxos da globalização podem se encontrar continuidades históricas e culturais. Por isso que é preciso insistir em falar no específico das regiões e das "famílias de culturas". O que pode ser combinado muito bem com um cuidado pelos processos de desterritorialização e transnacionalização, e com uma revisão crítica do papel da noção de comunidade dentro da antropologia.

Também acho importante promover a pesquisa interdisciplinar e o trabalho de equipe, e medir empiricamente a mudança social, por exemplo, decorrente do processo de globalização, por meio de pesquisa longitudinal, em lugar da prática futurológica das previsões que se encontra em muitos pesquisadores da globalização. Mais apropriado me parece ser contextualizar e relativizar as

conseqüências da globalização, quantificando redes e fluxos, e reconstruindo a biografia dos símbolos e objetos que são distribuídos – recuperando da “velha” antropologia urbana a metodologia da análise de rede.[13]

Desenvolver uma nova metodologia comparativa que possa funcionar nesta fase de globalização tanto dos fenômenos sociais como das abordagens teóricas é imperativo a comparação internacional, sobretudo entre “famílias de culturas” diferentes [14], é uma boa arma contra o (novo) essencialismo das identidades no plano local e permite relevar a dimensão “absurda” embutida na etnicidade. Dar-se conta que noções como aquela de identidade étnica são menos universais no sentido local do que nos ícones que utilizam; tomando cuidado em explicar fenômenos diferentes em lugar e momentos diferentes por meio de uma única e reificada noção de identidade. Pensar não somente a modernidade, mas também a globalização no plural, em termos de variantes que podem se diferenciar a até enfrentar entre si. Deixar de pensar as identidades sociais de forma linear ou binária: assimilação cultural e revivescência étnica podem ir juntas; em lugar de identidades exclusivas (ou X ou Y) podem ter identidades combinadas (X e Y).

Mais um antídoto contra o exagero poderia ser preocupar-se com a classe e as desigualdades, justamente neste contexto de modernidade tardia. É evidente que é necessário utilizar uma visão dinâmica e abrangente da noção de classe. Todo etnógrafo deveria, de vez em quando, consultar a recente trilogia do sociólogo Manuel Castells, para aprender como é possível lidar com os fenômenos da globalização e da modernidade tardia sem perder o nexo com os sistemas mundiais da economia e da cultura. Por fim, vale à pena lembrar que debater com os paradigmas hegemônicos, centrados no mundo anglo-saxônico, deve significar ser ciente que isso no Brasil se faz a partir de uma posição subalterna determinada pela existência da colonialidade.

Declaro-me a favor de uma antropologia que corteja tanto a sociologia como a história, mas que mantenha uns cuidados com quem acredita que sua narrativa, no fundo, seria só mais um texto a interpretar. Ciente que uma metodologia que precisa combinar diálogo etnográfico com distanciamento analítico, interpretação e procura de regularidade, obriga-nos a conviver com dilemas. Mas não é exatamente essa uma das constantes da vida intelectual na modernidade tardia deste Extremo Ocidente que é o Brasil? Acredito na necessidade de uma etnografia como olhar intersticial cuja pretensão não é produzir um quadro da sociedade inteira, mas um bom recorte. Um olhar crítico de quem confia que, nesse mundo sempre mais cacofônico, o ato de escutar o outro, sobretudo aquele que fala baixo, possa ser, ainda, fonte de prazer.

Nesta época de extremos, após eu também ter sido seduzido por idéias extremas, sinto-me, como muitos antropólogos, um radical que, porém, não quer alimentar-se de exageros. Deixo-me inspirar pelo *pensiero debole* e admiro os que o filosofo alemão Enzesberger (1996) chama de "heróis do meio", os políticos e estadistas que são capazes de ir contra os humores e os sentimentos étnicos de quem os votas, para fazer que avance a humanidade.

Notas

[1] O critério pelo qual a única moral que vale é ditada pela própria família e não há a coisa nem a moral pública, sendo o Estado identificado mais como inimigo, predador e parasito da família e comunidade. O familismo amoral, segundo Edward Banfield no controverso *The Moral Basis of a Backward Society* (1958), o inventor deste termo, seria justamente, uma característica típica de contextos pré-industriais e neo-coloniais como a Sicília do pós-guerra.

[2] Já no século passado a grande cidade seduziu muitos pensadores da modernidade, que pelo contrário ficavam, como no caso de Marx, apavorados com a "estupidez e o imobilismo camponês."

[3] É interessante que nas últimas duas décadas, o debate sobre o multiculturalismo nos EEUU e em alguns países europeus tem oferecido um terreno comum para a discussão sobre temas que, até então, tinham sido debatido de forma relativamente independente um do outro: os debates sobre o pacto social, os regionalismo (a alteridade interna) e como lidar com a diferença nas (ex)colônias (a alteridade externa) (SANSONE, 2003).

[4] Freyre queria escrever mais uma obra neste estilo, Jazigos e covas rasas, que, porém nunca foi escrita. Agradeço a Afranio García por esta referência.

[5] Nos últimos anos os trabalhos de, entre outros, Patrícia Birman, Vagner Gonçalves da Silva, Reginaldo Prandi. Jocélio Telles dos Santos e Ari Oro têm levado a análise da relação entre vida urbana e experiência das religiões afro-brasileiras muito adiante. Até o tema da globalização tem se tornado uma variável interessante a se cruzar tanto com a experiência religiosa quanto com o próprio funcionamento das igrejas ou movimentos religiosos, ver Oro e Steil (1997).

[6] Isto não me parece o caso no Brasil.

[7] Embora muito menos da questão mais ampla das desigualdades extremas e duráveis como muito bem apontou Tilly (1999) em seu livro hoje já clássico Durable Inequality.

[8] De fato, minha pesquisa tem abrangido ambos os temas.

[9] Aquela coisa que podemos chamar de síndrome do farmacêutico: um lugar para cada coisa, cada coisa em seu lugar.

[10] Isso é bem evidenciado pelo trabalho de Figueiredo (2002).

[11] Um dos meus primeiros artigos, incorporado na introdução do meu doutorado (SANSONE, 1992), traz o título "Trabalho de campo como estilo de vida". Nele argumento que, no meio urbano contemporâneo, o etnógrafo deve saber seduzir, divertir e entreter seus informantes – tendo que concorrer com muita mais diversão e informação sobre o "mundo de fora" do que em contextos menos complexos.

[12] Foi testemunha e participe de um mecanismo parecido no âmbito do projeto integrado de pesquisa UFBA/CNPq SAMBA (Sócio-Antropologia da Música na Bahia): a tendência era pesquisar os estilos de música que os próprios pesquisadores do projeto consumiam, mais do que a música que vende. As conseqüências disso deixam lacunas graves no conjunto da produção sócio-antropológica sobre a música no Brasil – em particular nos trabalhos escritos por brasileiros.

[13] Ver, para uma síntese, Hannerz (1980) e Feldman-Bianco (1983).

[14] "Família de culturas" é a expressão com a qual o historiador Anthony Smith (1990) define as áreas culturais da nossa época.

Referências

AGIER, Michel. Distúrbio identitários em tempos de globalização. **Mana,** v. 7, n. 2, p. 7-34, 2001.

ALEXANDER, Claire. **The art of being black**. Oxford: Clarendon Press, 1993.

ANDERSON, Benedict**. Imagined communities**. London: Verso, 1983.

APPADURAI, Arjun. Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. In: Mike Featherstone (Ed.). **Global culture:** nationalism, globalisation and modernity. A Theory and Society Special Issue. London: Sage, 1990. p. 295-310.

AUGÉ, Marc. **Não lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. São Paulo: Papirus, 1999.

BACK, Les. **New ethnicities and urban culture**. London: UCL Press, 1996.

BARTH, Frederik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**, São Paulo: Edunesp, 1969. p. 185-228.

BAYART, Jean-François. **Le gouvernment du monde**. Paris: Fayard, 2004.

BELL, Daniel. Ethnicity and Social Change. In: GLAZER, Nathan; MONYHAN, Daniel (Ed.). **Ethnicity, theory and experience**. Cambridge: Harvard University Press, 1975, p. 141-176.

BORON, Atilio. **Império e imperialismo**. Buenos Aires: CLACSO, 2002.

CANCLINI, Nestor García. Cultura transnacional y culturas populares: Bases teórico-metodológicas para la investigación. In: CANCLINI, Nestor G. ; RONCAGLIOLO, R. (Ed.). **Cultura transnacional y culturas populares.** Lima: IPAL. 1988. p. 17-76.

CASTELLS, Manuel. **The rise of the network society.** Oxford: Blackwell, 1996.

CLIFFORD, James. **The predicament of culture**. Cambridge; Mass.: Harvard University Press, 1988.

COHEN, Abner. Introduction: the lesson of ethnicity. In: ______(Ed.). **Urban Ethnicity**. London: Tavistock Cohen, 1974. p. 9-24.

COHEN, Anthony P. **The symbolic construcion of community**. London: Tavistock Cohen, 1985.

CORREA, Mariza (Org.). **História da Antropologia no Brasil (1930-1960)**. Testemunhos: Emílio Willems e Donald Pierson. Campinas: Editora da Unicamp; Editora Vértice, 1987.

CORREA, Mariza**. As ilusões da liberdade**: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil. 2. ed. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2000.

DESAI, Gaurav. **Subject to colonialism**: african self-fashioning and the colonial library. Chapel Hill, NC: Duke University Press, 2001.

DEAR, Michael. The premature demise of postmodern urbanism. **Cultural Anthropology**, v. 6, n. 4, p. 538-552, 1991.

DUPAIGNE, Bernard. **Le scandale des arts premiers**. Paris: Fayard, 2006.

ENZESBERGER, Hans Magnus. **Aussichten auf den Bürgerkrieg**. Frankfurt; Main: Suhrkamp, 1996.

EPSTEIN, David. **Ethos and identity:** three studies in ethnicity. London: Tavistock, 1978.

FEATHERSTONE, Mike (Ed.). **Global culture**: nationalism, globalization and modernity. Londres: Sage, 1990.

FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas:** métodos, Rio de Janeiro: Global, 1983.

FIGUEIREDO, Angela. **Negros de clase média – classe média negra**. 2002. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro (IUPERJ), Rio de Janeiro.

FOOT WHYTE, William. **Street corner society**. Chicago: University of Chicago Press, 1943.

FRUGOLI, Heitor. **Sociabilidade urbana.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

GANNON, Martin E.A. **Understanding global cultures**. Londres: Sage, 1994.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Edunesp, 1990.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**. São Paulo: Ed. 34, 2001.

GMELCH, George; ZENNER, Walter (Eds.). **Urban life:** readings in urban anthropology. Waveland: Prospect Hights, Ill, 1996.

GOODY, Jack. **The domestication of the savage mind.** Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

GOVERS, Cora; VERMEULEN, Hans. From political mobilization to the politics of consciousness. In: GOVERS, Cora; VERMEULEN, Hans. (Ed). **The politics of ethnic consciousness.** London: MacMillan, 1997. p. 1-30.

HANDLER, Richard. **Nationalism and politics of culture in Quebec**. Madison: University of Wisconsin Press, 1988.

HANNERZ, Ulf. **Exploring the city:** inquires toward am urban anthropology**.** Nova Iorque: Columbia University Press, 1980.

______.**Transnational connections**. London; New York: Routledge, 1996.

HARDT, Michael; NEGRI, Toni. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HARVEY, David. **A condição pós-moderna.** São Paulo: Loyola, 1993.

HASENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HERSKOVITS, Melville. **The myth of the negro past**. Boston: Beacon Press, 1990.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **The invention of tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

INSTITUTO DE ESTUDO DAS RELIGIÕES. **Atlas do ativismo negro**. Rio de Janeiro, 1988.

JENKINS, Richard. **Rethinking ethnicity**: arguments an explorations. London: Sage, 1997.

L'ESTOILE, Benoît. **Le gout des autres**: de l'exposition coloniale aux arts premiers. Paris: Flammarion, 2007.

KUPER, Adam. **Cultura:** a visão dos antropólogos. Florianopolis: EDUSC, 1999.

KURZ, Robert. **Site**. [199-?]. Disponível em: < http://obeco.planetaclix.pt/robertkurz.htm>. Acesso em: 19 maio 2008.

LOMNITZ, Carlos. Decadence in times of globalization. **Cultural Anthropology**, v. 9, n. 2, p. 257-267, 1994.

MAGNANI, José Guillerme. A rua e a evolução da sociabilidade. **Cadernos de História de São Paulo,** v. 2, p. 45-54, 1993.

______. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: MAGNANI, José Guillerme; TORRES, Lilian de Lucca (Org.). **Nametrópole:** textos de antropologia urbana. S.Paulo: EDUSP, 1996. p.12-53.

MELATTI, Julio Cezar. A Antropologia no Brasil: um roteiro. **BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 17, p. 3-52, 1984.

MIGNOLO, Walter. **The dark side of the renaissance.** Oxford: Blackwell, 2005.

MILLER, Daniel. **Modernity**: an ethnographic approach. Oxford: Berg, 1994.

MINTZ, Sidney. Sows'Ears and Silver Lining. A backward Look at Ethnography. **Current Anthropology**, v. 41, n. 3, p. 169-189, 2000.

NEDERVEEN, Jan Pieterse. **Globalization and culture. Global Mélange, Lanham**. Maryland: Rowland & Littlefield Publs, 2004a.

______. **Globalization or empire**. Nova Iorque/Londres: Routledge, 2004b.

NOVAK, Micael. The new ethnicity. In: COLBURN, D. R.; POZZETTA, G. E. (Ed.). **America and the new ethnicity**, London: Kennikat Prress, 1979. p.15-28.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O que é isso que chamamos de antropologia brasileira? **Anuário Antropológico**, v. 85, n.1, p. 227-246, 1986.

ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Org.). **Globalização e religião,** Petrópolis: Vozes, 1997.

PEIRANO, Mariza. **Uma Antropologia no plural:** três experiências contemporâneas. Brasília: Editora da UnB, 1992.

PERRONE, Charles; DUNN, Christopher. Chiclete com Banana: internationalization in brazilian popular music. In: ______(Ed.). **Brazilian popular music and globalization**. Gainsville: University Press of Florida, 2001. p. 1-38.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo:** a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec, 1991.

UIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Ed.). **La colonialidad del saber**. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

REITZ, J. G. **The survival of ethnic groups**. Toronto: McGraw-Hill, 1980.

SANJEK, Richard. Brazilian racial terms: some aspects of meaning and learning. **American Anthropologist,** v. 3, n. 50, p. 1126-1143, 1971.

______. Urban anthropology in the 1980s: a world view. **Annual Review of Anthropology**, v.19, p. 151-186, 1990.

SANSONE, Livio. The making of black culture. The new subculture of lower-class young blacks of Surinamese origin in Amsterdam. **Critique of Anthropology**, v. 12, 4. P. 173-198.

______. Multiculturalismo, Estado e modernidade – As nuances em alguns paises europeus e o debate no Brasil. **Dados**, v. 46, n. 3, p. 536-556, 2003.

______. **Negritude sem etnicidade**. Salvador: Edufba, 2004.

______. Desigualdades duráveis, relações raciais e modernidade no Recôncavo: o caso se S. Francisco do Conde. **Revista USP**, v. 68, p. 234-251, 2006.

SMITH, Anthony. Towards a global culture? **Theory, culture & society,** v. 7. p. 171-191, 1990.

STEINBERG, Richard. **The ethnic myth**: race, ethnicity and class in America. New York: Atheneum, 1988.

STOCKING, George (Ed.). **Romantic motives:** essays on anthropological sensibility. Madison: University of Wisconsin Press, 1983.

TILLY, Charles. **Durable inequality**. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

UNESCO. **La cuestion racial**. 1950. Disponível em: < http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001282/128289so.pdf>. Acesso em: 19 maio 2008

URRY, Jack. Cultural change and contemporary holiday-making. **Theory, Culture & Society**. v. 5, n. 1, 1988.

VELHO, Gilberto (Org.). **O desafio da cidade**: novas perspectivas da antropologia brasileira. Rio de Janeiro: Campus, 1979.

VELHO, Otávio. **Besta-Fera:** recriação do mundo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

WADE, Peter (Ed.). **Advocacy in anthropology**. Manchester: Group for Debates in Anthropological Theory, 1996.

WADE, Peter (Ed.). **Cultural studies will be the death of anthropology**. Manchester: Group for Debates in Anthropological Theory, 1997.

WALLERSTEIN, Immanuel. **The modern world-system.** New York: Academic Press, 1974.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília: Editora UNB, 1972.

Raça e nação

• *Sebastião Nascimento* é Doutorando na Universidade de Flensburg.

• *Omar Ribeiro Thomaz* é Professor do Departamento de Antropologia da Unicamp e Pesquisador do CEBRAP.

Os lemas raciais têm agora o mesmo objeto que os religiosos de outrora, ou seja, servem para justificar as perseguições realizadas no interesse de uma classe ou nação. A ciência é uma palavra que, neste século, equivale a um conjuro. Não só o racismo recorreu à pseudo-ciência na busca de apoio. Um fabricante de cosméticos realizou há pouco uma pesquisa sobre os distintos anúncios de seus produtos. Verificou que as duas palavras que mais influenciavam a venda eram 'imediatamente' e 'científico'. Todas as sombras e pós-de-arroz faciais devem proclamar o seu valor científico, e esse truque impressiona as multidões. A mesma coisa acontecia com os remédios falsificados, certas bebidas e alimentos, até que, para proteger a saúde pública, foi estabelecido um controle sanitário dos produtos. Com a etiqueta da ciência, tudo pode ser vendido hoje em dia e, graças a esse truque, a perseguição se vende como uma sombra facial.

Ruth Benedict, 1940.

No outono de 2001, tinha lugar em Durban, na África do Sul, a III Conferência Mundial contra o Racismo, com a participação inicial do maior número de delegações oficiais que já havia sido reunido para uma Conferência da ONU em toda a sua história. Era a terceira tentativa de promover um debate amplo entre emissários governamentais para buscar e oferecer saídas para questões candentes da agenda de direitos humanos relacionadas com o racismo, a xenofobia e a discriminação. Nas duas primeiras ocasiões (1978 e 1983, respectivamente, ambas em Genebra), as Conferências acabaram sendo dominadas por um tema pendente: a persistência do regime segregatório do apartheid na África do Sul, repetidas vezes condenado em resoluções da Assembléia Geral e até então ainda

demonstrando uma resistência férrea à pressão da comunidade internacional, às sanções contra ele impostas e ao consequente isolamento diplomático resultante.

Em 2001, o panorama internacional com o qual se deparava a Conferência era inteiramente diverso: o regime racista sul-africano já não existia (e a própria realização da III Conferência na cidade sul-africana de Durban representava uma celebração simbólica da derrocada do infame regime do apartheid); novos estados haviam ingressado na ONU, alguns deles emergindo de árduos processos conflitivos ao longo da década de 90; outros conflitos internacionais seguiam parecendo insolúveis num curto horizonte temporal. Desse modo, o cenário mundial parecia em diversos sentidos bastante mais complexo do que o que as duas primeiras Conferências contra o racismo haviam confrontado. Contudo, em lugar de favorecer alguma medida de contenção da parte de seus idealizadores, a III Conferência da ONU contra o Racismo lançou-se a um esforço abrangente de incorporar todos os temas de que pudesse tratar, concomitantemente seguindo a trilha de suas versões anteriores e privilegiando um conflito entre todos os outros. Com a diferença de que, agora, já não era a África do Sul o coringa da vez, mas Israel.[1]

Enquanto as delegações governamentais se digladiavam em torno da reedição de resoluções anteriores da Assembléia Geral que equiparavam ao racismo tanto as políticas imigratórias, sociais e de cidadania do governo israelense quanto o discurso sionista[2], uma série de mesas-redondas organizadas durante o processo de preparação da Conferência produziram uma avalanche de documentos, que se encarregaram de contemplar praticamente todos os casos de grupos organizados em torno de denúncias de discriminação e de demandas de tratamento igualitário e de promoção de seu status social.[3] No fim das contas, entre as pretensões englobadoras, que passaram diretamente dos documentos prévios ao documento final, e a intransigência pouco velada dos que se aproveitaram do impasse em torno do sionismo para abandonar ou sabotar a Conferência, parece que os grandes perdedores foram os grupos que procuravam enfocar o racismo e as formas correlatas de discriminação como um fenômeno histórico. Todos os esforços para contemplar a passagem da condenação da escravidão como um crime contra a humanidade para a adoção de políticas coerentes com a reparação dos danos que causou acabaram resultando em pouco mais do que tão reverentes quanto esparsas menções nas porções introdutórias do documento final.

Por outro lado, foi precisamente isso o que criou as condições para que a Conferência Paralela, congregando organizações não-governamentais, movimentos sociais e representantes do mundo acadêmico, emergisse como o fórum mais

relevante de todo o processo, produzindo argumentos, refutações e debates consideravelmente mais ricos do que aquilo que foi possível alcançar no âmbito da conferência intergovernamental. Assim, não tanto a conferência intergovernamental, com seus impasses e ultimatos, mas a conferência paralela, com sua abrangência e ousadia, acabou se constituindo num evento que permitiu agregar posições e, em última instância, sintetizar a compreensão atual sobre o tema, destacando o equilíbrio precário que sustenta o consenso terminológico mantido a despeito do profundo dissenso de conteúdo.

Pela primeira vez na história da ONU, um foro havia sido aberto à discussão de temas há muito candentes por representantes dos próprios envolvidos. Mas, para além de todos os outros aspectos implicados nos eventos em torno da Conferência de Durban e sua repercussão, ela também ajudou a ressaltar uma vez mais que a política movida pelos interesses e identificações nacionais, da mesma forma como historicamente ajudou a forjar e a promover o racismo, atualmente parece dar continuidade aos esforços de instrumentalizá-lo, ao gerar entraves à evolução do anti-racismo.

Não apenas neste, como também em diversos outros foros diplomáticos, assim como em inúmeras arenas de conflitos em todos os continentes, raça e nação dificilmente deixam de se ver entrelaçadas. De modo algum se trata de algo novo, pois raça e nação, racismo e nacionalismo, constituem tradições de pensamento e ação que convergiram e divergiram em distintos momentos da história recente. Convergência e divergências entre esses termos constituem, assim, o eixo deste ensaio.

Ao confrontar raça e nação, deparamo-nos com linhas divisórias que definem tanto conflitos como hierarquias. O que aqui pretendemos é salientar os elementos que especificam os desenvolvimentos recentes, entre os quais se destacam a crise de legitimidade do estado nacional, a qual promove, ou é promovida por novos tipos, novas expressões e mesmo uma nova intensidade de conflitos, por fluxos de mobilidade transfronteiriça (refugiados e migrantes) e por novas formas de xenofobia. No entanto, não podemos nos restringir aos movimentos populacionais, pois também o próprio controle dos meios coercitivos pelos governos centrais de estados soberanos passou por mudanças e realocações consideráveis, que vão do desmonte de unidades políticas multinacionais (como a União Soviética, a Iugoslávia e a Tchecoslováquia) – num processo que assume a nação como uma configuração política mais estável e legítima – à reorganização mais ou menos bem sucedida das instituições políticas nacionais a partir do questionamento de minorias nacionais, étnicas ou raciais (e aqui podemos pensar

não só em casos como a Espanha, o Reino Unido, a Turquia, o Líbano, o Canadá, a Austrália e a África do Sul, mas também em países latino-americanos como o Brasil e a Bolívia).

Encontros

A todo aquele interessado em debruçar-se sobre esses temas, só o que se pode oferecer é uma miríade de posições e teorias, em meio às quais talvez o único ponto consensual seja a constatação de que nação e raça estiveram presentes e operantes nos discursos e práticas de homens e mulheres por toda a parte ao longo pelo menos dos dois últimos séculos. Não há qualquer definição amplamente aceita. Discursos racialistas ou racializantes já serviram para justificar a continuidade da escravidão, para organizar as bases de sociedades segregacionistas, para conter demandas emancipatórias de amplas camadas populares, para mobilizar extensos aparatos genocidários, para organizar bases políticas de partidos de esquerda e de direita, para galvanizar movimentos sociais e para promover políticas públicas inclusivas. Da mesma forma, discursos nacionalistas ou nacionalizantes serviram para montar e desmontar impérios coloniais e dinásticos, para impedir e favorecer formações políticas democráticas, para compor, recompor e decompor bases identitárias de um sem-número de comunidades políticas, para fortalecer e enfraquecer governos centrais e regionais. Tampouco se pode saber ao certo qual disciplina acadêmica serve melhor para abordar tais questões: história, psicologia, economia política, sociologia, antropologia, filosofia, ciência política, crítica literária?

De saída, para propósitos de análise, nacionalismo e racismo podem ser diferenciados como tipos distintos de ideologia. O racismo é marcado por noções de diferenças inerente e hierarquicamente organizadas que, geralmente, não são constitutivas dos discursos nacionalistas. Contudo, ao se verificarem as dinâmicas racistas e nacionalistas em casos específicos, as fronteiras entre ambas tendem a se dissolver em muitas instâncias. Isso acontece porque ambas as ideologias procuram organizar os indivíduos em grupos efetivamente operantes por meio da invocação de identidades e diferenças de base cultural. Uma detida avaliação permite perceber que tampouco noções de cidadania, fraternidade e patriotismo estão ausentes dos discursos de extração racista (cf. SMITH, 1996b, 2000). Num de seus trabalhos sobre o tema, Smith é mais explícito ao ressaltar um contraste em termos de ênfases diferenciadas: "ideais de cidadania e independência, ou fraternidade e pátria, assim como de uma identidade histórica, que são de grande importância

para os nacionalistas, desempenham apenas um papel secundário no pensamento racista" (SMITH, 1979, p. 87).

Há inúmeros exemplos de processos de racialização que operam vedando pretensões de grupos específicos à participação nas comunidades políticas em que vivem, retomando e reforçando assim uma percepção de diferenças culturais, elaboradas ao ponto de serem tomadas por irreconciliáveis. Nesses processos, a diferença realçada serve sobretudo aos objetivos de ressaltar a identidade e os laços integrativos do grupo que pratica a discriminação. No mesmo sentido, Guibernau argumenta que, enquanto o nacionalismo "pretende regenerar a nação, fazer com que sua cultura floresça e sua população se envolva num projeto comum que ultrapasse os limites de suas próprias vidas", o racismo é uma "doutrina de vedação de direitos políticos, civis e sociais" (GUIBERNAU, 1996, p. 90). Seria igualmente possível acompanhar o argumento de Jenkins (1997), para quem tanto o nacionalismo quanto o racismo são ideologias de identificação étnica, sendo que "etnia", nos termos originalmente propostos por Barth (1969), é compreendida como a "organização social da diferença cultural". Nesse sentido, somos alertados simultaneamente tanto para as dimensões culturais da raça e do racismo quanto para o papel desempenhado pela etnicidade nos discursos nacionalistas.

Numa passagem já célebre, Anderson (1983, p. 136) destaca que "o fato fundamental na questão toda é que o nacionalismo pensa em termos de destinos históricos, enquanto o racismo sonha com contaminações eternas, transmitidas desde as origens dos tempos, através de uma sequência infindável de cópulas espúrias à revelia da história". Por mais estridente que seja a adesão à nação, ele argumenta, o nacionalismo permite, ou mesmo promove, a absorção de estrangeiros ao corpo da nação, e os processos de naturalização ilustram como, "desde o início, a nação foi concebida no âmbito da linguagem, e não do sangue", havendo sempre a possibilidade de que se fosse "convidado a participar" da comunidade imaginada (ANDERSON, 1983, p. 133). O racismo, ao contrário, promove uma inquietação obsessiva com a preservação da pureza do sangue, sendo que o traço fundante da identidade se encontra inscrito no corpo do indivíduo. Em suma, cultura e nacionalismo são flexíveis numa medida em que a biologia e o racismo não o são. Nesse e em muitos outros sentidos, a leitura de Anderson sobre a relação entre nacionalismo e racismo corresponde a um truísmo. Em termos gerais, os estudos sobre o racismo tendem a afirmar que as raças são representadas como diferenciações em termos de características físicas ou biológicas.[4]

Ao perceber, porém, tanto o nacionalismo quanto o racismo como "versões historicamente específicas de um princípio mais amplo de afiliação e classificação

étnicas", como sugere Jenkins (1997, p. 74), afastamo-nos da visão de que a cultura é o terreno exclusivo do nacionalismo, enquanto a preocupação fundamental do racismo seria a biologia. Como ilustram os trabalhos de Armstrong (1982) e Smith (1986), entre tantos outros, grande parte das discussões sobre o nacionalismo são centradas em noções de etnicidade. É amplamente difundida a tendência a diferenciar entre formas étnicas ou cívicas de nacionalismo, assumindo que cada uma delas corresponde a tipos distintos de comunidade política e de formação histórica, uma tendencialmente verificável em casos de formação nacional assentada em unidades políticas pré-existentes e a outra em casos de formação nacional tardia, decorrente da dissolução de unidades políticas históricas.

Cabe, contudo, questionar em que medida tais distinções entre nacionalismos inclusivos e exclusivos ajudam a investigar o papel do nacionalismo nos processos de homogeneização social que marcaram a história moderna, especialmente quando se levam em conta estudos recentes sobre os critérios seletivos operantes historicamente nas políticas de imigração, assim como sobre formas de racismo implícitas em políticas variadas de saúde, educação e trabalho com aplicação diferenciada e sobre as inúmeras implicações do que passou a ser conhecido como cidadania de segunda classe, mesmo dos países tradicionalmente considerados como paradigmas da modalidade cívica do nacionalismo (França, EUA e mesmo o Brasil).

As categorias de nação e grupo étnico não são congruentes, uma vez que a pretensão a um território nacional não é indispensável à identidade de um grupo étnico. Por outro lado, seria insensato considerar que o nacionalismo pode prescindir de um compromisso cultural. Uma contribuição notável de Kymlicka à discussão, por exemplo, está em ressaltar e demonstrar que modalidades cívicas da nação são fundamentalmente associadas à proteção da cultura do grupo étnico dominante no interior do território nacional (cf. KYMLICKA, 1999).

Se é plausível que a etnicidade funcione como um fator convergente, presente tanto no nacionalismo quanto no racismo, seria o caso de questionar se ambos não seriam apenas formas históricas de etnocentrismo. A partir da segunda metade do século 19, as nações modernas (e isso é parte dos que as tornou modernas) passaram a ser concebidas cada vez mais como raças, ou como surgidas a partir de raças. Num ambiente intelectual como esse, a articulação de visões de nações fixadas em torno de raças contribui enormemente para a racialização de grupos minoritários, como os judeus e ciganos na Europa e os negros e indígenas no continente americano.

No entanto, simultaneidade ou paralelismo entre distintos processos históricos não são suficientes para estabelecer o nacionalismo como causa do racismo. Se causalidade não é a relação que os une, racismo e nacionalismo podem no entanto ser identificados como parceiros em uma relação perene, sendo invocados e articulados em momentos decisivos e críticos das histórias nacionais específicas. Nesse sentido, Gilroy (1987, p. 45), em seu já clássico estudo sobre a política racial britânica nos anos 80, destacou em oposição a Anderson, que a "política da raça [...] é inflamada por concepções de pertença nacional que não apenas ofuscam a distinção entre raça e nação, mas justamente se apóiam na própria ambiguidade com esse objetivo". Apoiando-se nessa constatação, Goldberg considera que, "como conceitos, raça e nação são em grande medida receptáculos vazios através e em nome dos quais grupos populacionais podem ser inventados, interpretados e imaginados como comunidades e sociedades" (GOLDBERG, 1993, p. 79). Avançando ainda mais nessa direção e procurando investigar a natureza dessa correlação, Balibar (1991, p. 50) vai ao ponto: "a conexão entre nacionalismo e racismo não é uma questão de perversão (pois não há uma essência 'pura' de nacionalismo) e nem uma questão de similitude formal, mas uma questão de articulação histórica".

Conforme sua articulação no interior do discurso nacionalista, a entidade nacional é fundamentalmente elástica e seus parâmetros podem ser contraídos e expandidos de acordo com a definição adotada a cada momento. Assim, o racismo pode auxiliar o nacionalismo ao conferir à nação um sentido de entidade coesa, ao realçar a unidade da nação em contraste com forasteiros racializados: "a identidade racial-cultural dos 'verdadeiros nacionais' permanece invisível, mas pode ser inferida (e é assegurada) pelo contraste com os 'falsos nacionais'" (BALIBAR, 1991, p. 60). As elites nacionais podem preferir manter silêncio sobre as características raciais específicas da nação, pois a especificação contraria os interesses e os objetivos populistas do nacionalismo. Se a busca por caracteres definidores da nação vai muito fundo, pode-se prejudicar a coesão já obtida com levas anteriores de imigrantes ou por meio de processos históricos já naturalizados de integração nacional. No final, um tal processo poderia mesmo chegar a problematizar a idéia de que existe uma base natural para a nação. Se desse vazão a seus excessos inerentes, o racismo acabaria sendo contraproducente para o nacionalismo. Nesse sentido, para Balibar (1991, 54), "o racismo não é uma 'expressão' do nacionalismo, mas um suplemento do nacionalismo, ou melhor, um suplemento interno ao nacionalismo, sempre excedente, mas sempre indispensável à sua constituição e ainda assim insuficiente para realizar seu projeto, assim como o nacionalismo é

simultaneamente indispensável e sempre insuficiente para realizar a formação da nação ou o projeto de 'nacionalização' da sociedade". Por essa razão, é necessário investigar mais detidamente de que forma a cultura pode ser racializada e como, por sua vez, traços biológicos podem ser nacionalizados ou tomados como marcos das fronteiras nacionais.

Uma diferença fundamental entre ambos é o fato de que, enquanto o nacionalismo é apenas potencialmente associado a pretensões de superioridade do grupo enunciador do discurso em relação a virtualmente todos os outros grupos externos, o racismo não é concebível sem uma noção subjacente sistematização global de todos os grupos e, em última instância, de hierarquização das raças. Ainda assim, há inúmeras conexões conceituais e empíricas entre ambos. Primeiramente, ao promoverem sistemas simbólicos de recomposição comunitária ou identitária, ambos oferecem um bálsamo para as feridas da existência desagregada e atomizada da vida social moderna. Segundo, ambos remetem a fatores primordialistas e a-historicizantes, apesar de o racismo o fazer com uma maior radicalidade que o nacionalismo. Enquanto o nacionalismo procura confundir um amplo número de caracterísiticas ineletivas – lugar de nascimento, ancestrais, cultura, religião, linguagem – com outros, efetivamente eletivos, o racismo se apóia numa redução radical de todos os traços a elementos incontrastáveis e por definição imunes à escolha, subsumindo critérios classificatórios consideravelmente diversos a um esquema hierarquizante subordinado a necessidades políticas casuístas. Terceiro, ambos são modos de transcender simbolicamente o tempo e o espaço. Os membros de uma nação, assim como os membros de uma raça, reconhecem-se ligados a seus mais distantes ancestrais por laços de uma história comum, assim como com seus mais distantes compatriotas por conta de sua afiliação mútua a uma mesma instância interpessoal. Quarto, há suficiênte evidência empírica para comprovar a compatibilidade recíproca e o reforço mútuo das duas ideologias. Bastaria uma consideração das regulações de cidadania e das leis de imigração na maior parte das nações modernas para demonstrar a medida em que o discurso legal serve como uma interface entre noções de raça e nação. Finalmente, a associação exclusiva do nacionalismo com guerras externas e do racismo à opressão interna não se sustenta diante da mais ligeira consideração historiográfica. O nacionalismo sempre esteve bastante atento à ameaça dos "inimigos internos", e guerras de agressão vêm com bastante frequência acompanhadas de um recrudescimento do discurso racista e xenófobo.

A própria temporalidade que tendemos a adotar favorece a percepção nesses conceitos de elementos-chave para a compreensão das transformações que criaram os novos limites e as novas transgressões em que nos apoiamos para descrever e avaliar o mundo contemporâneo. Se considerarmos um espectro temporal que dê conta da emergência dos paradigmas racialistas e nacionalistas na história moderna, poderemos encontrar uma singela coincidência entre o que consideramos um longo século XX e o período em que os discursos raciais e nacionais se impuseram no universo das representações e das instituições políticas e sociais. Assim, não seria um exagero tão temerário dizer que o século passado pode ser descrito como uma era da homogeneização – propalada, reivindicada, resistida, imposta ou lamentada.

Os lugares-comuns da era dos estados nacionais ou os novos clichês da era globalizada ou pós-nacional não são suficientes para escapar à evidência de que os conflitos modernos são mais complexos do que a interação de atores estatais ou pós-estatais no palco da política internacional: os problemas da soberania e do nacionalismo, dos estados e das nações, não são os mesmos. Algumas vezes, a existência e as pretensões da soberania levaram a guerras, enquanto em outros casos foram as aspirações de nações que as causaram ou aprofundaram. E a relação entre ambos não guarda qualquer vínculo causal: o desmonte de estruturas estatais não leva à dissolução de nações mais do que a formação de estados garante a constituição de um corpo nacional. Nos anos que se seguiram a 1789, o problema de encontrar uma unidade para o exercício da soberania popular era uma questão decisiva, e a nação, normalmente definida em termos linguísticos, foi a única resposta que podia ser dada naquela altura. Como uma doutrina, o nacionalismo não é mesmo muito interessante, consistindo em sua essência numa variação das doutrinas iluministas da soberania popular, com o acréscimo de pequenas porções de igualitarismo de base socialista. Tampouco em relação às peripécias da retórica racial surge uma combinação muito intrigante em suas dimensões doutrinárias. O mais importante é ver ambos em ação: o que foi feito com base em sua articulação e ao que essa articulação levou.

Para compreender a intercambialidade de raça e nação, mas também para evitar uma miopia analítica que poderia ofuscar as diferenças entre ambos os termos, cabe reforçar uma noção central para a compreensão da formação discursiva da realidade social: sua lógica depende da orientação que proporciona e não de sua coerência interna, ou seja, o que importa é como as categorias são percebidas e utilizadas, mais do que a forma como são concebidas. Os conceitos do universo

social, uma vez tendo adentrado o âmbito da ação discursiva, já não são determinados por qualquer intencionalidade originária, mas exclusivamente pelas regras e dinâmicas dos discursos que os mobilizam. Os esforços e instrumentos de classificação das pessoas de acordo com esquemas de homogeneidade e heterogeneidade não são apenas uma disputa entre grupos internos e externos, mas também um confronto com a legitimidade e a validade de categorias rivais.

As variações do vocabulário sugerem que, em estados-nacionais já constituídos, a organização do nacionalismo em movimentos políticos específicos serve inevitavelmente ao acobertamento de plataformas exclusivistas, de base racista ou xenófoba. De fato, como discurso teórico e como fenômeno de massa, *o racismo se desenvolveu no campo semântico do nacionalismo*, o que lhe assegurou uma esfera de ação praticamente ubíqua no mundo moderno, de modo que este, se não representou a causa determinante daquele, ofereceu-lhe ao menos uma condição necessária à sua emergência. O racismo jamais encontrou qualquer dificuldade de maior envergadura ao ser absorvido nos discursos nacionais, tendo sido invariavelmente bastante compatível com todas as variações do discurso nacionalista. Isto se deu especialmente na fase incipiente dos processos de formação nacional iniciados no final do século XIX , caracterizada pela difusão de discursos e práticas explicitamente racistas, um fenômeno que se tornou possível por conta da medida em que teorias racistas passavam a ser aceitas entre as elites e outros membros das raças privilegiadas. Essas diversas alianças entre o nacionalismo e o racismo eram tudo menos um acordo periférico ou marginal, selado entre extremistas e confinados à ralé das comunidades nacionais. O que mais se destaca na consideração da convergência entre nação e raça no final do século XIX e início do século XX é a sua normalidade e não sua irregularidade. Particularmente no Brasil e nos EUA, a raça era central para o processo de transformação dessas sociedades em nações-estados. Ainda que de formas distintas, em ambos os casos, o racismo deve ser visto como um componente fundamental da eficácia do nacionalismo.

Da mesma forma como o sentido do racismo muda, as modalidades da articulação entre nacionalismo e racismo também evoluem, adaptando-se às circunstâncias culturais e políticas. E em meio a estas acomodações, e nem sempre de forma virtuosa, as ciências sociais têm desempenhado um papel destacável. Ora realizando uma crítica sistemática ao caráter pseudo-científico do racismo, ora corroborando com métodos e teorias duvidosas políticas que tinham na raça seu mote central; ora servindo de críticos ou intérpretes da nação, ora fazendo as vezes de seus bardos. Raça e nação constituiram, assim, uma espécie de encruzilhada para as ciências sociais. Dependendo da direção tomada, muitas vezes o cientista

social se encontrou entre os promotores de uma colisão, ou se descobriu numa rua sem saída, ou ainda, o que não é mais reconfortante, pôs-se a caminho de uma almejada república angelical que supostamente o distanciaria da lama que crescia à sua volta.

Desencontros

Contrastar raça e nação não é uma tarefa tão simples quanto a princípio se pode imaginar. Tradicionalmente, conformam dois conjuntos de discursos amplamente isolados no quadro dos debates acadêmicos. E quando quer que são aproximados, no mais das vezes isso se dá em decorrência de uma eliminação das diferenças que os separam e de uma aproximação baseada unicamente no caráter exclusivista que compartilham, o que acaba produzindo uma identificação completa entre ambos os conceitos, numa mera diferenciação de intensidade ou na caracterização de um como o oposto do outro, num esforço em demonstrar como representam categorias incontrastáveis e reciprocamente excludentes.[5] Com o objetivo de reconstituir os processos de formação de identidades coletivas na modernidade, distintas abordagens recorrem a ênfases distintas na consideração dos discursos racializantes e dos discursos nacionalizantes, conforme a ênfase seja cultural ou política. Encontramo-nos, portanto, na encruzilhada das relações entre cultura e política no mundo moderno e seu resultado na mobilização de categorias específicas conforme as demandas políticas, sociais ou culturais em contextos específicos. A cultura, com suas nuances altamente diferenciadas e praticamente infinitas, é utilizada para consolidar, tornar visíveis e reforçar estatutos. Suas diferenciações sutis demarcam as fronteiras entre posições sociais. Ajuda a legitimá-las ao provocar sua internalização e elimina as fricções ao torná-las altamente visíveis. Mas culturas compartilhadas não criam laços abrangentes e não confirmam fronteiras políticas.

Com efeito, raça e nação, longe de serem conceitos atemporais, representam formas modernas de conceber e organizar a diversidade humana. Mas o discurso racial não somente procura classificar os grupos. Entre outras incumbências, também tem a de estabilizá-los em suas fronteiras classificatórias, extrair atributos comportamentais dos traços naturalizados da sua conformação biológica e, conseqüentemente, hierarquizá-los em função de seus traços externos ora internalizados. Assim, procuraremos apresentar alguns traços gerais da formação e da evolução do discurso racialista apenas com uma preocupação ilustrativa. Muito

mais importante para os objetivos deste ensaio será acompanhar a construção histórica da interação entre ambas as variantes desses amplos projetos homogeneizantes (raça e nação) e os sentidos assumidos por essas categorias no decurso desses processos; partindo de um esforço cognitivo, logo as categorias raciais passaram a ser instrumentos de justificação, controle, dominação, exploração, discriminação, segregação e supressão de coletividades tidas por inferiores. De saída, assumimos a irrelevância metodológica do estatuto ontológico de ambas as categorias, raça e nação. O que nos interessará será mostrar como sua emergência foi movida por discursos e práticas que, assumindo sua existência, acabaram produzindo sua eficácia: o racismo e o nacionalismo. Antes, contudo, vale a pena retornarmos, ainda que de forma geral e forçosamente incompleta, às grandes linhas que marcaram as ciências sociais nos estudos sobre raça e nação.

À exaustão se repete na literatura sobre o nacionalismo que seu estudo foi por muito tempo negligenciado e jamais mereceu atenção mais detida das correntes centrais das ciências sociais – na verdade, parece ser uma regra de estilo ferrenhamente seguida, a de que qualquer texto sobre o tema tem de começar com essa constatação, à qual *pari passu* se segue o diagnóstico de que provavelmente as ciências sociais sequer teriam os meios para lidar com o tema anteriormente.[6] Com efeito, elas procuraram centralizar seu foco em outras dimensões da vida social, pressupondo que teriam maior importância para a compreensão da ordenação e do funcionamento das sociedades modernas, tais como a diferenciação institucional ou a formação e a interação entre as classes. Mas se o estudo do nacionalismo consiste no que grande parte da literatura procura fazer – descrever os processos históricos de formação de identidades nacionais específicas a partir da seleção arbitrária de signos culturais por distintos segmentos das elites locais – então é compreensível que as ciências sociais emergentes jamais tenham procurado adquirir os instrumentos para lidar com esse tema. Não se pode dizer contudo que o nacionalismo não tenha sido em si um tema central ao longo do período formativo das ciências sociais.

Parece muito mais plausível que – se é que a carência repetidamente denunciada é mesmo sustentável – os cientistas sociais tenham mesmo se preocupado, já no auge do nacionalismo, em compreender as forças que desmentiam, obstruíam, combatiam ou suplantavam as próprias instâncias nacionais. O esforço de Weber em promover o desencantamento a elemento central da sociedade moderna européia pode ajudar a explicar por que não mereceram tanta atenção formas de encantamento preservadas ou criadas pela própria modernidade, como o nacionalismo. Para ele, bastava inventariar o efeito do carisma

de líderes nacionalistas para entender a força assumida pelo nacionalismo ao longo dos processos de racionalização da vida social. Apesar de ter constantemente dirigido sua atenção para o papel das representações coletivas na sociedade moderna, Durkheim tampouco abordou diretamente o nacionalismo, alegando que, no limite, uma moralidade cívica assentada em corolários da cidadania se tornaria a modalidade preponderante de solidariedade no mundo moderno e que o cosmopolitismo de extração européia, estendido aos confins das sociedades abertas aos avanços da industralização, acabaria suplantando quaisquer formas estreitas de identidade coletiva. Entretanto, foi Marx quem provavelmente fundou uma linhagem intelectual muito mais feroz em suas tentativas de deslegitimar não apenas os próprios nacionalismos, mas sobretudo os estudos sobre eles. Equiparando a narrativa nacional a uma ideologia que caberia desvelar e debelar, visto que procurava estabelecer uma falsa identificação entre proletários e burgueses, seu estudo seria, para dizer o mínimo, algo supérfluo, pois os nacionalismos e as nações seriam cedo ou tarde esmagados sob a marcha da História e da Revolução. Mais tarde, Parsons chegou a tratar do nacionalismo mais detidamente, ressaltando seu potencial integrador, mas falhando em perceber nele os germes da desintegração social. Sustentou-se como um pressuposto fundamental do funcionalismo estrutural parsoniano a idéia de que a diferenciação social era contrastada por estruturas integrativas, como a cultura. A suspeita de que a cultura pudesse se revelar uma força desagregativa, em lugar de desempenhar um papel estabilizante, foi algo que raramente pôde emergir no horizonte do pensamento social moderno.

Isso também se deve a uma circunstância histórica incontornável. Se as guerras mundiais do século XX foram traumáticas para todos os envolvidos (e foram poucos os que não foram envolvidos) e acabaram transformando o mundo inteiro, houve no fim das contas vencedores e derrotados, e não somente no sentido militar. Em especial no caso da segunda guerra mundial, foi atribuída uma culpa sem precedentes aos derrotados, por conta de seus crimes de guerra, do genocídio que perpetraram e da mortandade que desencadearam. Conforme veio a ser racionalizado na teoria da modernização, os vencedores viam nos resultados finais da guerra total a confirmação do triunfo efetivo de suas sociedades tolerantes, liberais e democráticas: era evidente que o mundo estava organizado em unidades nacionais, mas estas simbolizavam a concretização e a efetivação de valores muito mais abrangentes que as próprias nacionalidades que as constituíam.

Além disso, é evidente que o conflito sucedâneo, a guerra fria, também contribuiu para ofuscar a visibilidade que a dimensão nacional poderia ter imediatamente assumido. Ainda que a forma nacional e seus corolários pudessem

ser vistos como algo contingente, os valores que algumas dentre as nações encarnavam eram tomados como algo mais duradouro que elas próprias, estando fadados a prevalecer na arena mundial. O pressuposto parecia ser o de que, em última medida, o nacionalismo estava subordinado à ordem normativa universalista do mundo ocidental, que imediatamente após o fim das hostilidades da segunda guerra mundial já cerrava fileiras para a terceira.

No imediato pós-guerra, os EUA haviam assumido claramente uma destacada liderança no campo acadêmico. Na ciência social produzida nas universidades americanas nesse período, essa tendência ficou evidente nos programas de pesquisa. Fosse na forma de investigação sobre a cultura política, sobre os efeitos dos meios de comunicação de massa ou sobre a contribuição progressiva da diferenciação institucional, as linhas de investigação adotadas e promovidas indicavam uma inquebrantável confiança nos valores e práticas sociais disseminadas em meio à sociedade civil dos próprios EUA e de um punhado de outros países anglófonos. Nos estudos sobre a cultura política, por exemplo, os valores considerados predominantes nas culturas cívicas do mundo anglófono eram assumidos como os elementos basilares responsáveis pela consolidação, pela sustentação e pela sobrevivência da democracia nesses países. Inversamente, constatava-se, com considerável amplitude e alcance, que a cultura política de outros países servia com a mesma conveniente adequação para explicar o fracasso ou a instabilidade da democracia liberal ali onde, claudicante e ao menos nominalmente, ela se mantinha, ou ainda as dificuldades em instituí-la ali onde ela ainda não havia sido suficientemente experimentada ou enraizada.

Em aspectos decisivos das transformações sociais criadas pelos abalos da guerra, por disparidades estruturais e pela revolução, as prescrições dessa visão otimista dos benefícios e das realizações culturais da sociedade civil e da diferenciação estrutural que ela sustentava poderiam ser amplamente aplicados. Exemplos incluíam as transições democráticas do pós-guerra na Alemanha Ocidental, na Itália e no Japão, a modernização do terceiro mundo, a descolonização e, mais recentemente, a reunificação alemã e os processos de reacomodação desencadeados pela derrocada do comunismo no leste europeu. Esses enquadramentos e programas foram construídos com base na separação entre os princípios organizativos estabilizados em uma sociedade moderna e a contingência da dinâmica histórica. As ciências sociais estavam interessadas nos processos históricos que pudessem ser teleologicamente reconstruídos para contar a narrativa ocidental dominante da diferenciação institucional e a correspondente interpenetração de culturas e papéis sociais, no quadro da regulação democrática

não tanto operada, mas ao menos legitimada pela formalização da instância regulatória do povo soberano. Fosse como fosse, as ciências sociais poderiam ser convocadas a envolver-se no aprofundamento e no no refinamento desse padrão, mas, para todos os efeitos, este já era visto como suficientemente confirmado pelo resultado histórico dos processos de modernização.

No caso particular da antropologia, o período da guerra e do imediato pós-guerra foi dominado por estudos de cariz culturalista denominados de estudos sobre caráter nacional, os quais tiveram um impacto decisivo sobre as ciências sociais brasileiras – quer no que diz respeito aos estudos de comunidade, quer no que se refere às reflexões gerais sobre a cultura ou sociedade brasileiras, conseqüência direta de um caráter nacional forjado, em última análise, no encontro de diferentes troncos raciais ou nacionais. Em todo caso, o culturalismo norte-americano pode ser interpretado como uma versão da hegemonia de modelos estrutural-funcionalistas de análise, que encontravam na cultura uma função primordial para a interpretação da vida em sociedade.

A legitimidade do modelo de modernização da teoria estrutural-funcionalista não era atribuída por seus teóricos a qualquer convicção normativa a respeito da vida boa, sendo vista antes de mais nada como algo assentado na possibilidade de identificar tendências evolutivas e explorar suas ramificações nos sistemas sociais, o que de modo algum afastava a incidência de uma boa medida de criptonormatividade. Uma tal postura normativa camuflada de funcionalidade atribuía um papel à cultura como a amálgama que mantinha unidas as partes na estabilização institucional, em vez de tomá-la como um instrumento contraditório, dinâmico e maleável a serviço da conceitualização da mudança. Assim, a teoria da modernização, que havia reduzido a quase nada a relevância dos processos históricos e normativamente engessado a cultura, quase que por decorrência também reduzia a possibilidade de conceber a ação como uma capacidade transformadora ou criativa. Na teoria funcionalista, a ação socialmente relevante é inteiramente reduzida ao desempenho de papéis no interior de uma ordem institucional formalmente funcional.

Os ganhos teóricos do funcionalismo em termos de conceitualização da institucionalidade nas sociedades modernas foram utilizados para delinear uma teoria estática da ordem social, na qual certas coletividades portam justamente aqueles valores e competências necessários para manter um sistema institucional complexo e altamente diferenciado, sendo que este, por sua vez, incorpora unicamente aquelas preferências que uma coletividade de tal forma definida e concebida poderia demandar. As premissas de estabilidade numa tal sociedade

tornam a questão da ação no interior dos sistemas muito mais relevante do que as ações voluntária ou involuntariamente aplicadas em sua transformação. Conforme seja o viés mais político-sociológico ou mais antropológico, tais supostos podem ser aplicados ao espectro das instituições nacionais ou no delineaento de traços relevantes do caráter nacional, prestando-se inclusive a esforços comparativos de largo fôlego.

Da década de 1960 até o início dos anos 1980, o mais importante rival acadêmico do estrutural-funcionalismo foi uma espécie de marxismo redivivo. Em muitos aspectos, as diversas correntes teóricas desse movimento acadêmico de recuperação da tradição crítica no pensamento moderno colocavam questões que ultrapassavam em muito os limites do quadro desenvolvido por seu rival. A concepção neomarxista da dominação de classe surgida do controle da forma dominante de diferenciação estrutural, a divisão do trabalho, enfatizava o modo como os projetos de atores coletivos importavam historicamente. O conceito correlato de práxis proletária também enfatizava como a ação coletiva orientada à transformação do sistema era possível, chegando-se mesmo ao ponto de investigar minúcias de seu funcionamento e de como seu funcionamento poderia ser fomentado. Com as lentes da investigação do relacionamento entre ideologia e poder social, o marxismo via a construção normativa como um processo de engodo coletivo e explorava a resistência articulada a contrapelo desse artifício.

Em sua teorização da transformação histórica – a teoria da sucessão dos modos de produção –, o marxismo explorava sua dinâmica, um expediente que não podia pressupor qualquer estágio estabilizado em torno de uma otimização funcional, uma vez que transformações ulteriores eram inevitáveis e necessárias de modo a obter e estabilizar a noção de uma ordem minimante justa. A tradição marxista ocidental herdou o pressuposto da dissolução do estado, o que levou fatalmente a negligenciá-lo como ferramenta da transformação ou como agente histórico com qualquer grau de autonomia. Essa subteorização do estado levou inevitavelmente a que se subestimasse a identidade nacional, assim como o nacionalismo, como meras ideologias à espera de desnudamento e denúncia, não de investigação. Mas os eventos das últimas décadas do século XX e início do século XXI serviram para mostrar que o nacionalismo de modo algum era uma força secundária ou em vias de desaparecimento. A questão nacional com frequência eclipsou a questão social, os direitos da nação ofuscaram os direitos sociais e a justiça histórica colocou em segundo plano a justiça social.

Apesar de figuras importantes na Escola de Frankfurt terem respondido à reificação da consciência de classe como consciência nacional com uma crítica

da ideologia de base cultural, uma teoria do nacionalismo jamais figurou entre os resultados desse esforço. Para a teoria crítica, em lugar disso, o foco se transferiu para o estudo do autoritarismo político e das raízes e desdobramentos do fascismo. Com a emergência dos novos movimentos sociais nos anos 1970, o nacionalismo recebeu ainda menos atenção.

Somente com a emergência da corrente de estudos pós-coloniais (e uma vertente continental européia que começava a anunciar os traços de uma corrente pós-nacional) é que o nacionalismo mereceu um espaço de algum destaque na agenda de pesquisa. Porém, de saída, e desde então, os estudos pós-coloniais limitaram-se a um tratamento quase que exclusivamente culturalista do nacionalismo. É verdade que um número impressionante de trabalhos na sociologia, na antropologia e na ciência política foram escritos sobre o nacionalismo, e nomes como Ernst Gellner, Eugene Kamenka, Elie Kedourie, Hans Kohn, George Mosse, Hugh Setson-Watson e Anthony Smith se tornaram célebres, mas o nacionalismo jamais ocupou uma posição de relativa centralidade na concepção de modernidade da teoria social e política. Como fica evidente na obra de Ernst Gellner, a teoria do nacionalismo foi em grande medida parte de uma teoria mais ampla da modernidade liberal, mas que nunca questionou alguns dos pressupostos básicos da teoria da modernização que haviam feito o nacionalismo parecer um fenômeno derivativo. Assim, quando o nacionalismo se tornou ainda outra vez um assunto internacionalmente candente, com o desmonte do bloco soviético a partir de 1989, as abordagens teóricas dominantes, quando não se anulavam numa perplexidade tão estéril quanto injustificada, revelaram-se no mínimo redundantes.

Todo um sem número de novos movimentos teóricos havia surgido ao longo dos anos 1980, incluindo pós-modernismo, teoria da globalização, novos movimentos sociais, escolha racional, teoria dos sistemas, construtivismo, pós-colonialismo, feminismo. O produto dessas inovações teóricas – que resultavam de uma nova virada cultural e histórica nas ciências sociais – era uma revitalização da teoria social, que já não era dominada por uma teoria sociológica estreita, mas envolvia avanços teóricos e diálogos mais abrangentes nas ciências sociais, na história, na filosofia, na filologia e na teoria literária. Os movimentos nacionalistas tampouco se mostraram relevantes para a teoria dos movimentos sociais, que focalizava predominantemente os novos movimentos sociais nas sociedade ocidentais industrializadas, tais como os movimentos pacifistas, de direitos civis, ambientalistas e feministas.

Com exceção da teoria do fascismo na fase inicial da Escola de Frankfurt, a maioria dos cientistas sociais via a modernidade em termos de uma progressiva

institucionalização das estruturas modernas de consciência. A teoria da modernidade de Habermas, conforme delineada em sua obra mais importante, *Teoria da Ação Comunicativa*, publicada em 1981, ao mesmo tempo em que faz interessantes sugestões a respeito da formação do nacionalismo como uma ideologia de segunda geração da sociedade burguesa, considera-o claramente como algo secundário e irrelevante diante do novo cosmopolitismo de movimentos como o feminismo e o ambientalismo. O conflito central na modernidade era entre o intrumentalismo e a defesa do mundo-da-vida conduzida pelos modernos movimentos sociais. O nacionalismo não figurava portanto nessa reconstrução da trajetória intelectual e social das sociedades modernas, que tendia a não questionar o estado nacional como o referencial geopolítico inafastável para o projeto moderno. É evidente que Habermas posteriormente modificou sua abordagem e procurou retificar sua negligência não apenas em relação ao nacionalismo, mas também em relação à configuração do embate entre a racionalidade instrumental e os movimentos emancipatórios, o que se observa em trabalhos recentes, como em *Constelação Pós-Nacional* e em diversos ensaios a partir do final da década de 1980, especialmente naqueles relacionados com a querela dos historiadores na Alemanha (HABERMAS, 1989, 1994, 2001).

Em meio aos dispersos esforços para escapar dos limites impostos pelos paradigmas tradicionais, Johann Arnason (1990) e Shmuel Eisenstadt (1999) têm o mérito de haverem feito a primeira tentativa de redirecionar o estudo do nacionalismo como um desenvolvimento central da modernidade e não uma de suas aberrações.[23] Em muitos sentidos, o nacionalismo expressava algumas das forças mais poderosas no interior do projeto moderno, em especial, no que diz respeito às demandas por liberdade radical na modernidade, que tiveram sua expressão mais patente na idéia jacobina de que a modernidade pode transformar-se a si mesma indefinidamente por meio das ações de elites políticas, mas também estava presente na visão republicana da autodeterminação. De um modo ou de outro, essas concepções de política definiram o projeto político do nacionalismo moderno em todas as suas faces, liberal, romântica e autoritária. Mas o triunfo do nacionalismo foi assegurado em última medida não pela força da liberdade radical ou pelo sucesso na luta por autonomia, mas por sua capacidade de enraizar o projeto político e cultural da modernidade na vida cotidiana, inclusive politizando e culturalizando os aspectos mais prosaicos da vida privada e das interações sociais. Também Anderson (1983) se questionava sobre o sentido da nação na experiência vital de homens e mulheres, reivindicando um nexo entre o nacionalismo e outras

esferas da vida social, como o parentesco, família e religião, e distanciando-o de ideologias políticas como liberalismo, fascismo ou comunismo.

Não deixa de ser um paradoxo que, nesse sentido, o nacionalismo tenha sido provavelmente o discurso político mais bem sucedido no período moderno. O liberalismo e outras ideologias políticas – talvez com exceção do comunismo, mas com um alcance não tão amplo – jamais se lançaram à tarefa de alterar tão minuciosamente a tessitura e o caráter da vida cotidiana. Nenhum projeto político moderno foi tão eficaz como o nacionalismo em trazer os projetos de elites políticas para o âmbito do cotidiano, expressando uma relação íntima entre o apelo da ideologia nacionalista e a legitimação do poder político no mundo moderno. E é justamente em consequência da envergadura do papel desempenhado pelo nacionalismo na modernidade e a reboque da constatação tardia da importância deste como uma das formas dominantes de realização da identidade coletiva, que a idéia de identidade nacional, desde que encontrou entrada nos textos de teoria social, tem sido com frequência superestimada, tanto por quem a promove, como por quem acredita tê-la redescoberto ou exaustivamente analisado.

As marcas identitárias da nacionalidade são usadas para delimitar e distinguir aqueles habilitados a fruir dos privilégios e responsabilidades (em muitos sentidos, também um privilégio) da pertença a um estado específico. Mas a conflação sem mediações deve ser evitada, pois, nesse sentido, a centralidade da nacionalidade não significa, como amiúde se afirma, que a nacionalidade seja automaticamente a identidade abrangente e definidora da sociedade civil. Tampouco vemos o nacionalismo como uma ideologia coerente que subsistiu e se firmou por conta de seu apelo persuasivo. O nacionalismo deveria ser antes concebido como um espaço semântico, que expressa por meio de discursos variados os muitos tipos de identidades, projetos, interesses e ideologias que o formam e definem.

De fato, a história do nacionalismo pode ser vista como a história de uma constante recomposição de modalidades cambiantes de pensamento e ação a respeito do estatuto assumido por participantes diferenciados na sociedade. O que, sim, gerou a força recalcitrante que ele mobilizou na modernidade foi a persistência de certos problemas-chave, o mais duradouro dos quais se encontra na combinação tensa de expressões conflitivas de nação e estado. A nação ofereceu expressão para a idéia, aberta e radical, de uma sociedade baseada na autodeterminação radical, enquanto a realidade institucional do estado nacional moderno promoveu uma identificação conservadora com o *statu quo*. Com uma forma essencialmente moderna de identidade coletiva dual, pode-se ver o

nacionalismo como uma força que continuamente mobiliza a ação política que sustenta as expressões associadas à nação assim como um expediente que assegura a estabilização dos elementos que conferem sentido institucional ao estado.

Até hoje, essa força segue sendo uma expressão contínua desta que poderia ser descrita como a mais fundamental das tensões do mundo moderno: entre o poder de mobilização da atuação coletiva e a busca por liberdade e autonomia, por um lado, e, por outro, as estruturas institucionais que a modernidade criou justamente para domesticar a ação radical, sem contudo jamais serem tão bem sucedidas em fazê-lo, ao menos não completamente, com relação ao nacionalismo e a seus ambíguos aliados discursivos. Pois foi justamente a expansão da democracia (através do sufrágio universal masculino), da alfabetização, da imprensa e da ciência que forneceram as bases para a emergência e para a construção de discursos e práticas racistas; correlatamente, foi a abolição do tráfico negreiro e da escravatura que criaram as condições para a emergência de formas mais elaboradas e virulentas do racismo pseudo-científico colonial, assim como ocorreu, a reboque da emancipação dos judeus, com a politização do anti-semitismo.

O esforço de reconstruir a genealogia intelectual do pensamento racial nos leva, outrossim, a uma espécie de galeria de horrores: determinismo ambiental, frenologia, eugenia, darwinismo social etc.[7] Nessa linha, um conjunto de autores anglo-saxões tenderam a descrever raça como a mais estável entre as várias formas de identificação coletiva (nacionalidade, etnicidade etc.), ignorando, por exemplo, o caráter mais fluido que, muitas vezes, assumiu o pertencimento racial nas colônias portuguesas e francesas – que, por outro lado, não eliminava raça e racismo destes contextos, apenas conferindo-lhes outros sentidos e práticas.

A idéia de raça evoluiu a partir de um período formativo, na segunda metade do século XIX, que tornou corrente a suposição da existência de tipos biológicos diferenciados de seres humanos. Quando, ainda na primeira metade do século XX, e com o desenvolvimento de um movimento intelectual concebido já na gênese do pensamento racista, foi peremptoriamente comprovado que não havia fundamentos científicos, ganho cognitivo ou qualquer base de legitimação para que a população mundial fosse classificada nesses termos, o conceito de raça deixou de ser um objeto real.[8] O que permaneceu foi uma idéia do senso-comum de que as raças continuavam operando como categorias válidas, algo que se apoiava unicamente na evidência incontrastável das diferenças somáticas visíveis predominantes entre grupos humanos. O uso do conceito nas ciências sociais ficou, portanto, restrito à menção a esse uso corriqueiro ou à crítica da renitência de estruturas e atitudes apoiadas na falsa ideologia da raça. Essa crítica do uso da

idéia de raça como um conceito analítico já tem uma longa tradição nas ciências sociais – e tem tido um eco considerável no debate entre cientistas sociais brasileiros.[9] Durante os anos 60 e 70 do século passado, a permanência da terminologia fundada no conceito de raça e os fenômenos discriminatórios a ela associados, assim como o desconforto dos analistas que trataram do tema, ficaram evidentes num debate que passava a ocorrer em torno do tema das relações raciais.[10] Desde que se firmou a ampla rejeição da noção de raça, tornou-se corrente encontrar a expressão unicamente na sua forma suspensa ou cancelada, escrita entre aspas, como um sinal de rejeição do conteúdo do termo.

É quase desnecessário ressaltar que, para a maioria dos teóricos sociais, raça não tem em si um valor explicativo. De acordo com Winant (2001, p. 317), "apesar de o conceito de raça apelar para características humanas fundadas na biologia (os assim chamados fenótipos), a seleção desses traços particulares para fins de classificação racial é sempre e necessariamente parte de um processo social e histórico". A marca fundamental do racismo na era nacional, como já havia anunciado Hannah Arendt (1973), é seu abandono de qualquer pretensão à objetividade científica. Nesse sentido, o interesse maior para as ciências sociais é investigar como raças são produzidas ou como os indivíduos são racializados segundo diferenças físicas aparentes.

Origens

O nacionalismo é um produto da crise de legitimação do estado absolutista, tendo como finalidade precípua a construção da base discursiva necessária para uma homogeneização simbólica da comunidade política, que servisse de fundamento para a consolidação das novas estruturas políticas do estado moderno na era do surgimento da política democrática de massas. O pensamento nacional tende a equiparar dois fenômenos fundamentalmente distintos: a formação de um sentido identitário grupal ou coletivo e a construção de instituições específicas no quadro de uma forma estatal específica, o estado nacional, que se apoiaria e extrairia conteúdo e legitimação daquela consciência coletiva. Além disso, o princípio nacional também corresponde a um instrumento de reorganização e estabilização das relações internacionais, suplantando concepções pré-modernas de legitimação e erigindo a soberania popular em fundamento universalizável de composição e recomposição das unidades políticas. A nação representa a instância

referencial para organizar e articular distintas iniciativas políticas voltadas à centralização do poder político e à supressão de pólos concorrentes de poder, sejam eles de base feudal, local, eclesiástica etc. A idéia de nação oferece um ponto de convergência simbólica para fundar a associação de metas e lealdades compartilhadas, tornando o poder político assentado no estado independente de sanção e legitimação extratemporal, na medida em que erige em exclusivo o laço que une o indivíduo à comunidade política.[11]

Raça, por sua vez, pressupõe invariavelmente uma construção hierarquizada da diversidade. Em termos gerais, pode-se dizer que o racismo conforma um conjunto de discursos e práticas que demandam a formação ou a manutenção de um arranjo hierárquico das relações entre grupos sobre a base de um conjunto de traços físicos arbitrariamente definidos. Apesar de o conceito de racismo datar da segunda metade do século XIX, com formulações crescentemente explícitas a partir do início do século XX, os esforços de hierarquização de raças e de subordinação de coletividades extra-européias com base em formulações classificatórias conhecidos como racismo científico pertencem a um processo que teve início muito antes, em meados do século XVIII. O historiador Michel-Rolph Trouillot (1995, p. 68-69) oferece uma reconstrução bastante eloquente:

> a colonização forneceu o impulso mais vigoroso para a transformação do etnocentrismo europeu em racismo científico. No início do século 18, a racionalização ideológica da escravidão afro-americana passou a basear-se crescentemente em formulações explícitas da ordem ontológica herdada da Renascença. Mas ao fazê-lo, também transformou a visão de mundo renascentista, aproximando muito mais seus pretensos descompassos das próprias práticas que os confirmavam. Os negros eram inferiores e, em decorrência, escravizados; os escravos negros comportavam-se mal e, em decorrência, eram inferiores. [...] Com o lugar dos negros assegurado então no nível mais baixo da escala ocidental, o racismo dirigido contra os negros logo tornou-se o elemento central da ideologia dos fazendeiros no Caribe. Em meados do século 18, os argumentos que justificavam a escravidão nas Antilhas e na América do Norte transferiram-se para a Europa, onde se mesclaram com a corrente racista inerente ao racionalismo setecentista. A literatura em língua francesa é eloquente, mas de modo algum singular. Buffon defendia fervorosamente um ponto de vista monogenista: os negros não eram, em sua opinião, de uma espécie diferente. Mesmo assim, eram diferentes o bastante para que fossem destinados à escravidão. Voltaire discordava, mas apenas em parte. Os negros pertenciam a uma espécie distinta, uma espécie culturalmente destinada à escravidão. O fato de que o bem-estar material de muitos destes pensadores dependesse indiretamente, e por vezes bastante diretamente, da exploração do trabalho escravo africano pode não ter sido de todo irrelevante na determinação do conteúdo de suas opiniões esclarecidas. Na altura da Revolução Americana,

o racismo científico, cuja ascensão muitos historiadores erroneamente atribuem ao século 19, já era um traço da paisagem ideológica do esclarecimento em ambos os lados do Atlântico.

Apesar de se expressar em termos biologizantes, o racismo, especialmente em seu apogeu colonial, não é tanto um discurso sobre qualidades naturais quanto um discurso sobre a naturalização das relações sociais que exige que certas pessoas sejam degradadas. Nesse sentido, possui um componente eminentemente dinâmico e contextual. Consiste, assim, num esforço político por introduzir novas – ou justificar as já existentes – diferenciações estatutárias e limitações à estipulação de aplicabilidade dos direitos civis. Desse modo, o racismo é uma relação social e não um delírio de sujeitos que padecem de uma enfermidade cognitiva.

Evidentemente, a crença na inferioridade biológica ou cultural de grupos humanos subordinados militarmente ou politicamente minoritários não é uma invenção moderna. Os conquistadores centro-asiáticos do subcontinente asiático consideravam os povos dravidianos inferiores e baseavam suas políticas discriminatórias e segregatórias em marcas corporais definidas em torno da cor da pele. Isso acabou representando uma base decisiva para a consolidação e a expansão do sistema histórico de castas na Índia. Também os chineses têm uma longa história de etnocentrismo fundado na centralidade da noção de um império cercado por bárbaros, não muito distinta da idéia de civilização helenista e romana. A discriminação e a perseguição de minorias com base em traços biológicos ou culturais também esteve presente na Conquista do Novo Mundo, na Inquisição, nas Cruzadas, na perseguição aos albigenses e na campanha contra os huguenotes.[12]

A expansão européia ofereceu o terreno para os dogmas raciais e promoveu expressões violentas das hostilidades raciais sem contudo propor o racismo como um discurso coerente. O racismo só alcançou sua formulação e sua entrada no pensamento moderno a partir do momento em que foi mobilizado para os conflitos intra-europeus: primeiro em conflitos de classe e posteriormente nos conflitos nacionais. Mas é válido questionar se a doutrina racial teria sido proposta para explicar e justificar tais conflitos se não fosse por conta de seu sucesso na mobilização da violência embasada no preconceito racial que se articulou nas fronteiras expansivas da Europa. George Mosse (1978), um dos poucos historiadores a especular sobre a natureza correlata do racismo colonial e do anti-semitismo europeu, acreditava tratarem-se de fenômenos relacionados com unidades espaciais diferenciadas e sem correlação. O racismo colonial seria específico das potências marítimas imperiais européias, com sua longa história de escravidão

e colonialismo, e onde o "contato com os negros era intenso e constante", enquanto o centro do anti-semitismo estava localizado na Europa Central e Oriental, onde se concentrava a franca maioria da população judaica total. Mamdani (2001) é explícito, contudo, ao salientar as conexões entre os processos de dominação que tiveram lugar em distintas partes da África colonial entre finais do século XIX e início do século XX, os quais constituíram um inegável treinamento dos mecanismos de controle e extermínio que ganharam a cena européia a partir do início do século passado e culminam com o holocausto em solo europeu.

Entre os pilares do racismo nazista, destacam-se a redução dos custos da política social através da eliminação dos improdutivos e enfermos crônicos e a pilhagem dos bens dos judeus como estopim e cortina de fumaça para um processo de franca concentração econômica.[13] As medidas econômicas adotadas contra os judeus – e contra outros grupos nacionais sob ocupação nazista – fizeram parte, assim, de uma política deliberada e planejada de financiamento marginal do esforço de guerra através da pilhagem. Elas conduziram a uma redistribuição do patrimônio em favor daquelas camadas da população cujo apoio era decisivo para a sustentação política do regime: os capitalistas industriais. Com isso em mente, e com base na análise de novos documentos referentes ao período, torna-se consideravelmente mais plausível a ousada afirmação do historiador Götz Aly, para quem "o holocausto não pode ser compreendido enquanto não for analisado como o mais bem organizado latrocínio de massa da história moderna".[14]

Suas advertências voltam-se não apenas aos perigos da desconsideração dos paralelos do nazismo com outros movimentos de massa e dos mecanismos utilizados para a construção e a expansão das redes de proteção social, que afinal desempenharam um papel decisivo na manutenção da estabilidade do regime e de viabilização do esforço de guerra. Como lembra Aly (2005, p. 360),

> diferente nos métodos, mas não raro em prejuízo de terceiros, a mobilização socialmente ascendente das massas faz parte do núcleo das idéias políticas do século XX. O nacional-socialismo do Partido Nazista pertence a esse contínuo. Ainda que se considere a idéia de igualdade com base racista como algo pervertido, [...] mesmo assim, em primeiro lugar, o menosprezo da liberdade individual e o desprezo da integridade pessoal marcaram muitas formas de igualitarismo. Em segundo lugar, o movimento nazista representou a idéia, eficaz não só na Alemanha, de vincular a homogeneização social à homogeneização nacional. Dessa forma se explica de que constelação política interna e social o estado popular de Hitler extraiu sua energia criminosa. [...] A unidade de política social e racial, o apaziguamento sócio-político sem paralelos no mundo contemporâneo,

> consolidou repetidas vezes a confiança das massas. Por isso é que a bolha especulativa política do Terceiro Reich se pôde sustentar por tanto tempo; por isso é que os envolvidos puderam destruir a sorte e a vida de tantas pessoas.

Vários são os elementos que nos indicam que a experiência radical européia foi precedida por ensaios não menos radicais nos espaços coloniais – fossem eles de colonização alemã (até 1918), inglesa, francesa, belga, portuguesa, italiana, holandesa ou espanhola. Entre esses elementos, podem ser destacados: a vedação, anulação ou impedimento de relações matrimoniais ou sexuais entre os europeus e os autóctones; a caracterização de determinados grupos populacionais como improdutivos e supérfluos e sua subsequente submissão a procedimentos de desterritorialização forçada, liberando terras e recursos para colonos e empresários europeus; a criação de um marco legal diferenciado para os indivíduos em função de sua pertença racial; o controle do trânsito dos não-europeus, restringindo-lhes a espaços e horários específicos; sua subtração à jurisdição comum de magistrados coloniais e a consequente submissão ao poder jurisprudencial vinculante de instâncias extraordinárias estipuladas mais ou menos ad hoc pelas autoridades coloniais; a vinculação da cobrança de impostos a regimes de trabalho forçado; a segregação e a reclusão em campos de internamento de elementos e grupos classificados como inimigos, indesejáveis ou improdutivos, frequentemente em função de sua raça. Se é verdade que, no bojo do expansionismo europeu moderno, o processo de conquista de territórios africanos e asiáticos não foi marcado necessariamente pelas mesmas etapas, uma série de eventos conectam a experiência que viria a ter lugar na Europa com a experiência que se desenrolou nos continentes sobre os quais se lançou o empreendimento colonial.

Em termos gerais, somente a popularização da doutrina racial é que permitiu a conversão de qualquer diferença visível em diferença racial. Crescentemente, não apenas as diferenças culturais, mas inclusive as diferenças políticas, econômicas e religiosas passaram a corresponder a raças distintas: se havia uma fronteira política indissolúvel, era evidente que ela separava duas raças; se havia uma contínua vantagem material de um grupo em relação a outro, é evidente que ela revelava a diferença racial entre ambos; se discordâncias doutrinárias separavam grupos religiosos por algum tempo, é evidente que isso indicava a predisposição inata dos partidários de cada uma das posições doutrinárias imposta pela sua configuração biológica. No limite, qualquer problema insolvido da modernidade indicava a imiscibilidade subjacente aos grupos racializados que a invocavam, defendiam e, portanto, representavam.

Todos os exemplos mais marcantes de conflito racial têm um elemento de artificialidade histórica, da qual os envolvidos possuem uma consciência no mínimo superficial. Uma das partes do conflito, por vezes ambas ou todos os envolvidos, são tomados não apenas por distintos, mas alheios, em função de um laço simbólico com o território. Assim, parte dos conflitos contemporâneos que têm como referência noções como raça e nação estão atrelados a fenômenos considerados muitas vezes como inéditos, tais como grandes migrações ou o surgimento de grandes contingentes classificados como refugiados.[15] No entanto, a longa transição do feudalismo ao capitalismo na Europa, uma transição inseparável da criação do estado nacional como uma realidade política, foi produzida por meio de uma transformação revolucionária das relações sociais, incluindo o desenraizamento e deslocamento geográfico das pessoas. A emergência do proletariado, a evolução das cidades, a transformação radical da unidade doméstica, o desenvolvimento da produção industrial, a evolução das relações de mercado, todos esses processos foram efetivados através da migração de pessoas.

Dessa perspectiva, a evolução histórica de nações como o Reino Unido ou a Alemanha (ou mesmo a Polônia, a Hungria ou a Rússia) não é tão diversa quanto o caso da França, dos EUA (ou da África do Sul, da Argentina e do Brasil). Pode haver uma diferença no que diz respeito às distâncias percorridas pelos migrantes, ou se eles atravessaram fronteiras nacionais em seu movimento, mas isso não altera o fato de que as cidades do século 19 eram melting pots, para as quais e nas quais fluiam, de longe e de perto, milhões de trabalhadores de origem campesina, falando línguas e dialetos diversos e expressando os mais variados valores e práticas culturais, inclusive em termos religiosos. A idéia do pioneirismo da metrópole do final do século 20 como instância multicultural sustenta pouca plausibilidade histórica.

Nesse processo, as migrações foram mediadas pelo estado, que procurou fazer uso do princípio da nacionalidade (que, por sua vez, foi fortemente moldado pelo racismo, pela xenofobia e pelo etnocentrismo correntes na época, de modo que hostilidades se justapunham, jogando levas anteriores de migrantes contra os recém-chegados).[16] Ora, sistemas de controle de imigração organizados pelo estado eram desnecessários quando a realidade material assegurava que poucas pessoas possuíssem os meios logísticos ou a disposição de percorrer grandes distâncias e, portanto, atravessar fronteiras nacionais definidas pelos estados. Mas somente uma análise das reações históricas à imigração tampouco dá conta da análise de diferentes modalidades de racismo que emergiram ao longo do processo.

Velhos e novos contextos

Alguns regimes se destacam ao elevar o nacionalismo e o racismo a sistemas de segregação racial legalizada. O sul dos EUA durante a fase Jim Crow, entre a década de 1890 e o final dos anos 1960, a Alemanha nazista, entre 1933 e 1945, e a África do Sul do apartheid, entre 1948 e 1991, são amplamente reconhecidos como os "regimes abertamente racistas" do século XX (FREDRICKSON, 2002).[17] No entanto, outros sistemas legais de discriminação e segregação continuam operantes: as leis de favorecimento da etnia malaia na Malásia, que prejudica grupos minoritários de indianos e chineses no acesso a praticamente todos os serviços básicos, os resquícios renitentes do sistema de castas indiano, a recusa de quaisquer garantias trabalhistas, civis ou sociais para as sucessivas levas de imigrantes que se instalaram nas ricas regiões petrolíferas do Golfo Pérsico, a cidadania de segunda classe dos cidadãos israelenses árabes e a discriminação dos imigrantes judeus oriundos de países árabes, para mencionar apenas alguns dentre uma infinidade de outros casos (cf. NASCIMENTO; THOMAZ, 2003). Mesmo historicamente, não foram os únicos casos. Durante os anos 1930, inúmeros países europeus aprovaram leis que instituíram tratamento diferenciado para judeus e ciganos, e mesmo nos Estados Unidos várias instituições como algumas universidades de prestígio estipulavam *numerus clausus* para judeus.

Da mesma forma, políticas racistas não ficaram limitadas à África do Sul e ao sul dos EUA. Desde o *Immigration Restriction Act* de 1901 até os campos de internamento forçado nas ilhas do Pacífico Sul ainda em funcionamento, sucessivos governos australianos procuraram conter a imigração de não-brancos – uma prática conhecida como política da "Austrália Branca", junto a outras políticas voltadas para o isolamento, a assimilação forçada e a redução progressiva do componente aborígene na paisagem demográfica australiana, porções substantivas desse regime agressivo persistiram em vigor até 1975, e até hoje muitas lideranças políticas continuam a se pronunciar favoravelmente aos esforços dirigidos à manutenção da homogeneidade 'social' australiana. Também no Brasil, para os críticos da idéia de democracia racial, uma questão fundamental é a maneira como sua sugestão de unidade e igualdade serve para desviar a atenção do racismo social abrangente, que se manifestou historicamente não só no alijamento da população afro-descendente, como também na segregação e na assimilação forçada de inúmeros grupos indígenas e de amplos contingentes de imigrantes alemães, italianos, judeus, japoneses e árabes.

Na Europa e na América do Norte, a partir do início dos anos 1980, um número cada vez maior de comentadores passaram a chamar a atenção para o que

viam como um “novo racismo”. Contribuições para esse debate afirmam que a novidade do novo racismo é a maneira como este codifica diferenças culturais como sendo baseadas na biologia (GILROY, 2001). Nesse sentido, Barker, autor de um trabalho seminal sobre o novo racismo, sublinha que em sua base reside uma idéia de que está “em nossa biologia, em nossos instintos, defender nosso estilo de vida, nossas tradições e nossos costumes contra forasteiros – não porque sejam inferiores, mas porque são membros de culturas diferentes” (BARKER, 1981).[18] Uma contribuição mais recente a esse debate é o conceito de Taguieff (2000) de um racismo diferencialista. Outros argumentam que o novo racismo emprega significantes étnicos, tais como cultura, religião e linguagem, para construir fronteiras racializadas. Há alguma controvérsia em torno da novidade do novo racismo ou do racismo culturalista (cf. HICKMAN, 1998; MAC *apud* GHAILL, 1999). Modood (1997), por exemplo, argumenta que os “racismos mais antigos da Europa” – o anti-semitismo e a islamofobia – são igualmente culturalistas.[19] Nas formulações daquilo que se define como novo racismo, as pessoas são compreendidas como pertencentes a nações ou grupos culturais naturalmente diferentes. Essas modalidades diferencialistas de racismo estão presentes nos debates sobre a imigração e suas possíveis consequências para o estilo de vida nacional. Expoentes do novo racismo europeu afirmam fazer frente a um problema novo: a integração de práticas culturais alienígenas e as dificuldades e os limites para a absorção da imigração em massa. Mas, assim como no Brasil a fusão de raça e nação no quadro do racismo diferencialista faz parte da cultura política dominante, também na Europa os partidos de extrema direita – como o *Front National* na França, a *Alianza Nazionale* na Itália, o *Freiheitspartei* na Áustria e a *Lista Pin Fortuyn* na Holanda – não fazem mais do que privilegiar em suas plataformas temas e abordagens que se encontram dispersos nas plataformas dos partidos de massa e no tom de diversos órgãos de imprensa.

Não se trata apenas do fato de que muitos milhões de residentes permanentes na União Européia continuam sendo privados dos direitos assegurados aos demais cidadãos, mas da evidência de que o racismo serve como um mecanismo auxiliar para efetivar e legitimar a alocação de recursos escassos (empregos, moradia, auxílio social, atendimento de saúde, serviços judiciais etc.) exclusivamente para os cidadãos formais. Os estados nacionais da UE não se deparam com um problema racial, mas com o problema do racismo, que requer um mapeamento dessa instância peculiar de exclusão, tanto em sua especificidade quanto em sua articulação com instância exclusivistas ulteriores, liberando-nos de um paradigma intelectual que procura a explicação para a desigualdade na

suposta natureza ou nas predisposições inarticuláveis de populações arbitrariamente definidas, em lugar de procurá-la nas relações sociais historicamente estabelecidas.

Mas se o foco da discussão comparativa sobre o racismo vem transferindo seu objeto das antigas áreas de colonização britânica (EUA, África do Sul, Caribe) para a Europa, simultaneamente a Europa vem passando a ser uma das arenas importantes para o debate em torno da natureza, das origens e dos efeitos do racismo. O colonialismo é parte integrante da articulação entre a consolidação do sistema capitalista e a evolução do estado nacional, mas o racismo, como já vimos, não é um produto exclusivo do colonialismo: ele desempenhou sua parte, produziu seus efeitos, tanto dentro dos estados nacionais quanto nas formações sociais na periferia do sistema, construídas como extensões dependentes deste. Se a migração das periferias do mundo para a Europa é fundamentalmente determinada, numa combinação cambiante, pela carência material e pelo conflito político decorrente dos obstáculos à implantação de democracias políticas funcionais e estáveis, então o controle da imigração jamais a conseguirá conter por meio de sistemas eletrônicos de vigilância, por mais sofisticados que sejam.

Tanto a teoria social quanto a teoria política contribuíram imensamente para a nossa compreensão da dinâmica da diversidade em ambientes políticos e sociais contemporâneos, mas cada campo segue limitado por seus respectivos compromissos com abordagens metodológicas restritivas. O estudo da diferença cultural em todas as suas formas expandiu-se dramaticamente nas últimas décadas. Aparentemente, não há disciplina acadêmica nas ciências humanas que não se tenha debruçado seriamente sobre o tópico. Contudo, enquanto em momentos anteriores havia uma sensação de relativa certeza de que se poderia saber, ou pelo menos intuir, como abordagens sociológicas da diferença cultural difeririam das abordagens antropológicas, politológicas ou culturalistas, já não é esse o caso hoje. Etnicidade tornou-se uma ferramenta central de investigação e teorização ao longo de todo o espectro das ciências humanas, mas em grande medida ao custo de uma grande perda de clareza conceitual.

A franca proliferação de artigos e livros tratando do tema de tantas perspectivas distintas nem sempre tem correspondido a uma estratégia de pesquisa eficaz e produtiva. Com inegável frequência, deparamo-nos com um certo grau de cacofonia intelectual, o que dificulta o diálogo analítico, limitando assim decisivamente o potencial explicativo das distintas abordagens distintas. Não se trata de explorar as minúcias e os peculiares diálogos interdisciplinares que constituem o ramo epistemológico que passou a ser conhecido como teorias da raça, mas de procurar identificar os processos e mecanismos que produziram a

interação entre tais discursos cientificizantes e transformações políticas e movimentos populares que deles fizeram uso.

Já vimos que foi somente após o final da segunda guerra que o *mainstream* da teoria social passou a denunciar contundente e amplamente o artificialismo das representações raciais, a recusar-lhe sob todos os aspectos uma dimensão ontológica e a considerar a raça como categoria resultante de um processo de construção social. Nossa compreensão presente do racismo, inclusive estabelecida em formulações legais e em vários níveis de oficialização, é pautada pela estipulação de um espectro de fenômenos relacionados, sendo em grande medida determinada pelo confronto com alguns modelos históricos: o anti-semitismo europeu (com seu epígono nazista), a renitência de práticas institucionais segregacionistas em relação aos negros nos países do novo mundo – em especial nos EUA e no Brasil, em suas versões claramente segregacionista e cordial –, percebida como uma perene sequela da escravidão, e o racismo imperialista da conquista e consolidação dos impérios coloniais. As elaborações teóricas em torno dessas experiências paradigmáticas produziram cada uma o seu próprio repertório de análises e – em associação com iniciativas de contenção e combate ao racismo, pautadas pela expansão do discurso dos direitos humanos, de modelos institucionais democráticos e de plataformas políticas de libertação nacional – produziram uma série de pares conceituais contrastivos e explicativos.

A primeira distinção responde ao desafio de explicar a emergência de práticas racistas nas sociedades modernas ao mesmo tempo em que discursos raciais se espraiavam nas diferenciações internas das ciências humanas e biológicas na gênese de disciplinas acadêmicas modernas, como a história natural, a antropologia filosófica, a etnologia e a sociologia. Assim, seria possível falar de um racismo teórico ou doutrinal, em contraste com um racismo pragmático, apoiado na reconfiguração de preconceitos raciais. Nenhum dos dois pólos, contudo, deve ser visto como autônomo, na medida em que os discursos teóricos serviram bem à legitimação de versões atualizadas de preconceitos raciais tradicionais, ao mesmo tempo em que grande parte das classificações raciais dos agrupamentos humanos baseadas em relatos de viagem representaram pouco mais do que a tradução para uma linguagem científica desses mesmos preconceitos tradicionais.

A percepção ou a afirmação da singularidade do anti-semitismo em relação ao racismo colonial e ao racismo escravagista produziu a necessidade de interpretar distintamente a opressão racial dos negros e a discriminação contra grupos etnizados não necessariamente minoritários, mas incontornavelmente menorizados

– imigrantes ou autóctones –, conduzindo à distinção entre um racismo interior (dirigido contra uma população estabelecida no mesmo espaço territorial ou num espaço contíguo) e um racismo exterior (relativamente independente do contato direto, considerado como uma forma radicalizada de xenofobia). É patente que tal distinção fatalmente naturaliza noções territorialistas de contigüidade e hierarquiza as dimensões e a intensidade dos contatos, apoiando-se claramente na pretensão de que a fronteira nacional possa ser assumida como um critério válido e suficiente para operar a distinção.

Confrontada com processos não somente classificatórios e excludentes, mas também homogeneizantes, a análise do racismo (estimulada também pela análise fenomenológica e semântica dos discursos racistas) produziu a distinção entre posturas e práticas racistas auto-referenciais – um racismo dirigido às próprias fileiras do grupo discriminador, procurando assegurar-se da integridade do grupo assumido como superior e recorrendo a práticas de eliminação de ameaças à pureza e à vitalidade da raça superior – e um racismo hétero-referencial – caracterizado por uma racialização homogeneizante em meio às fileiras do grupo discriminado.

A partir do início da codificação do discurso dos direitos humanos, surgiu uma distinção, de extração eminentemente política, que contrasta a percepção dos fenômenos históricos de racismo (aí incluídos o anti-semitismo, o racismo colonial, a segregação e a discriminação de afro-americanos, as práticas eugênicas e as práticas racializantes defensivas) aos fenômenos correntes de racismo ainda não suficientemente estabilizados a ponto de encontrarem catalogação, mas também apoiados fundamentalmente num critério operacional que busca definir ferramentas distintas para combater fenômenos distintos de racismo. Dessa maneira, haveria um racismo institucional e um racismo social, que corresponderia à distinção entre racismo oficial e inoficial ou entre racismo *de* estado e racismo *no* estado. Mas é evidente que todo racismo histórico é simultaneamente institucional *e* social.

Por fim, o contraste entre o nazismo e as práticas genocidas históricas no continente americano, no sudoeste africano e na Oceania, por um lado, e os regimes segregacionistas e discriminatórios estabelecidos nos EUA, no Brasil e na África do Sul, favoreceu a distinção operada entre um racismo exterminador excludente e um racismo opressor, exploratório, mas includente, um visando à homogeneização e à purificação do corpo social e à evacuação de territórios visados, e o outro visando à hierarquização dos grupos envolvidos em atividades econômicas mútuas e à estabilização dos papéis desempenhados nessas atividades em torno de traços imediatamente reconhecíveis.

Tais distinções não pretendem classificar estaticamente comportamentos, discursos ou estruturas relativamente puros, mas destacar precisamente a continuidade entre os pólos estabelecidos em cada caso e o caráter dinâmico da própria configuração dos pares de disjunção, apoiados como estão em processos históricos contínuos. No limite, dificilmente será possível encontrar sociedades onde o racismo esteja ausente, sobretudo se não nos dermos por satisfeitos com o diagnóstico de que as demonstrações desabridas de racismo são inibidas pela cultura pública dominante ou de que os atos violentos motivados pelo racismo são reprimidos pelo sistema judiciário. Tampouco será o caso de optar pelo extremo oposto à denúncia dos álibis das democracias raciais, decretando indiferenciadamente que todos vivemos em sociedades racistas. Dentro da configuração de forças e estruturas sociais em cada sociedade e em cada momento dado, o racismo indica um esforço consciente, mas também contingente, de condicionar a alteração das estruturas e formas de interação social.

Na maioria dos casos no mundo contemporâneo, o racismo encontra-se presente em esferas específicas da vida social, sem se espraiar por todos os aspectos da vida. Os casos de sociedades eminentemente racistas que conhecemos acabaram por se converter nos paradigmas com que contamos para perceber os traços presentes de racismo operante nas sociedades contemporâneas. Assim, o anti-semitismo nazista, a escravidão e o racismo colonial, representam os moldes que usamos para montar nossos cenários de contraste na identificação e na denúncia de configurações sociais racistas nas sociedades modernas. Por mais que os debates se delonguem nas questões de definição, no momento de abordar casos específicos o que invariavelmente se busca é uma quantificação: *em que medida* o que vemos se aproxima daquilo que sabemos se tratar de um racismo inegável.

Apesar de toda a miríade de variações que o racismo pôde assumir ao longo de sua evolução, possivelmente havendo um tipo específico de racismo para cada tipo de grupo que o pratica ou sofre, assumimos os ônus de identificar a prevalência de um tipo fundamental de racismo moderno, durante os séculos XIX e XX, invariavelmente apoiado em oposições binárias. Somente é possível falar da distinção paradigmática entre o racismo dirigido contra o negro e o anti-semitismo se adotarmos uma perspectiva eurocêntrica ou ao menos eurogênica. De nossa perspectiva, adotar fórmulas estáticas de tipologização do racismo mais atrapalha do que efetivamente contribui para uma compreensão mais aprofundada dos fenômenos envolvidos. Entretanto, é necessário reconhecer que os esforços tipologizantes procuraram dar conta de amplas frentes de pesquisa que se desenvolveram ao largo umas das outras: os estudos voltados para o racismo da

expansão colonial e para a conformação social das sociedades escravistas e segregacionistas estiveram por muito tempo fora de um diálogo franco com os estudos voltados para a evolução do anti-semitismo europeu, assim como das teorias e práticas eugênicas adotadas não somente no continente europeu.

À primeira vista, parece que o racismo colonial constitui o exemplo por excelência do racismo exterior – variante extrema da xenofobia, combinando o temor e o desprezo e sendo perpetuado pela consciência que os colonizadores sempre tiveram, a despeito de sua pretensão de haver fundado uma ordem duradoura, que esta residia sobre uma relação de forças precária e reversível. É sobre esse traço que se apoiaram muitas das oposições entre racismo colonial e anti-semitismo, assim como entre opressão e extermínio (que a solução final incita a projetar sobre toda a história anterior e posterior do anti-semitismo). Teríamos assim dois tipos essencialmente imiscíveis, o que levaria alguns a dizer, não sem uma nota de nacionalismo judaico, que o anti-semitismo não é um racismo: de um lado, um racismo que tende a eliminar uma minoria interior, não apenas assimilada, mas formando parte integrante da cultura e da economia das nações européias desde suas origens; de outro, um racismo que continua a excluir, de direito e de fato, da cidadania, da cultura dominante, do poder social, uma maioria subjugada pela força (o que não afasta contudo o paternalismo, a destruição das culturas indígenas sob a égide da assimilação e a imposição às elites colonizadas dos modos de vida e de pensamento do colonizador).

Cabe ressaltar portanto que a exterioridade das populações indígenas na colonização, ou melhor, sua representação como exterioridade racial, ainda que recupere e anexe a seu discurso imagens bastante antigas da diferença, não tem nada de fixo. Ela foi produzida e reproduzida no próprio espaço constituído pela conquista e pela colonização, com suas estruturas concretas de administração, trabalho forçado, opressão sexual, portanto, sobre o pano de fundo de uma imanente interioridade. A herança do colonialismo é na realidade uma combinação flutuante de exteriorização contínua e de exclusão interior.

Podemos constatá-la ao se observar como se forma a noção de superioridade imperialista. Os estratos coloniais de diferentes nacionalidades (inglesa, francesa, holandesa, portuguesa etc.) forjaram em comum a idéia de uma superioridade branca, que contribui decisivamente para constituir a noção moderna de uma identidade européia ou ocidental, supra-nacional. É certo que os mesmo grupos jamais deixaram de jogar o grande jogo, ou seja, os movimentos de rebelião de seus indígenas contra os outros e, ademais, de se vangloriar diante umas das outras de uma humanidade particularmente exaltada, projetando a imagem do racismo

exclusivamente nas práticas coloniais de seus rivais: a colonização francesa se proclamava assimilatória, a inglesa como respeitosa das culturas locais, a portuguesa como miscigenatória. Cada nação branca é, para seu próprio público, a mais branca entre os brancos, a mais universalista.

A expansão imperial contribuiu, assim, decisivamente para uma crescente auto-definição, e mais especificamente, uma auto-racialização das nações européias, no que Fanon (1965, p. 34) veio a chamar de "racialização da branquitude". Para Arendt (1973, p. 154), a expansão imperial criou as condições de unidade que tornaram possível manter unidas as sociedades européias tensionadas por divisões de classe que se aprofundavam cada vez mais. O racismo que acompanhou a expansão do império britânico se tornou "a espinha dorsal do nacionalismo britânico". Para ilustrar essa afirmação, ela cita Lord Curzon, ex-secretário do exterior britânico e vice-rei da Índia, dizendo que "o gênio peculiar de cada nação não se revela em qualquer lugar mais claramente do que em seu modo de lidar com as raças inferiores". O imperialismo envolveu, portanto, não apenas uma racialização dos colonizados, mas também, simultaneamente, das nações colonizadoras. Seu efeito geral foi o de produzir a celebração da virtudes nacionais como a antítese perfeita dos vícios projetados sobre os sujeitos racializados. Nesse processo, a nação se idealizava a si mesma.

O empreendimento imperialista produziu efeitos equivalentes em outras regiões. Assim, segundo Weiner (1997, p. 12), para os japoneses, a "existência do império confirmava não apenas o estatuto do Japão como uma nação verdadeiramente civilizada, como também sua evidente superioridade em relação aos povos da Ásia Oriental". No mesmo sentido, a guerra Hispano-Americana de 1898 contribuiu para uma ulterior racialização da nação americana, assim como o conflito anterior envolvendo brancos e peles-vermelhas na expansão americana para o oeste havia servido como a primeira forja da raça americana. O imperialismo facilitou a criação de uma comunidade nacional privilegiada que se colocava acima dos interesses de classe, pois seus membros eram convencidos de que, por meio de seu lugar no centro de um império, pertenciam a uma raça superior. Viagens e migrações em direção aos territórios coloniais, assim como o serviço colonial, acentuaram esse senso de superioridade.

O imperialismo também estimulou a competição entre as nações imperiais. Assim, a partilha de territórios pelas potências européias no final do século XIX era usualmente percebida não apenas como uma aspiração natural de sua parte, mas justamente como um dever decorrente de sua raça. Arendt (1973, p. 157) atribui à expansão imperial a "transformação de nações em raças". Outros, como

Balibar (1993), Goldfield (1997) e Marx (1998), reforçam um outro aspecto que também já havia sido destacado por ela, atribuindo a racialização das nações européias à oposição estabelecida em relação aos judeus, com o objetivo análogo de apaziguar e ofuscar tensões – de classe e étnicas – em meio à população, que assim passava a encontrar um termo para se definir como majoritária. Outros ainda destacam processos semelhantes em outros países. Anthony Marx argumenta que temores relativos a divisões entre os brancos dos EUA, e suas possíveis consequências para a estabilidade da União, levaram as elites políticas a favorecer a unidade branca em detrimento dos direitos dos afro-americanos. Em suas palavras, "o estado substantivou o 'nacionalismo branco', com o impulso de uma identidade racial reforçada, que provou ser poderosa o suficiente para integrar populações que haviam estado em guerra e envolvidas numa profunda competição" (MARX, 1998, p. 2). Quando um programa de reforma legislativa introduzido pelo governo federal imediatamente após a Guerra Civil, no período que ficou conhecido como a Reconstrução, estendendo os direitos de americanos negros, gerando uma reação hostil nos estados do Sul (incluindo a formação da Ku Klux Klan em 1866), a resposta de Washington foi aplicar a "ressalva da dominação racial", afinal "a nação deveria permanecer unida, pelo menos para os brancos, de modo a tornar funcional um mínimo de centralização estatal" (MARX, 1998, p. 131).

As sociedades latino-americanas enfrentaram um conjunto distinto de circunstâncias. Ali, a estratificação social é informada por um sistema mais complexo de classificação racial. No final do século XIX, a miscigenação entre os descendentes de europeus brancos, negros africanos e indígenas americanos havia criado sociedades que, ao mesmo tempo em que eram administradas por uma elite branca, eram no entanto consideravelmente mais miscigenadas que na porção setentrional do continente. Wade (1997) indica que as elites políticas latino-americanas reconheciam a necessidade de formular um conceito de identidade nacional que levasse em conta a estrutura racial heterogênea de suas sociedades, nas quais a considerável maioria da população era de não-brancos (HANCHARD, 1994; RADCLIFFE, 1996).

A celebração da mestiçagem e da mistura racial como a base da identidade nacional poderiam sugerir que a nação se fundaria na igualdade racial e na hibridização. Contudo, este era apenas um dos aspectos da questão: "a mestiçagem era idealizada como tendo uma base bi-étnica ou tri-étnica, mas a imagem favorecida encontrava-se invariavelmente no pólo mais claro do espectro mestiço" (WADE, 1997, p. 11). Junto com esse aspecto estático, referente à constatação de um ponto de partida mestiço para a construção da identidade nacional, o

projeto de formação e promoção da identidade nacional possuía também uma componente dinâmica, e na prática, a consolidação da homogeneização nacional deveria acontecer ao longo de um processo gradual e irreversível de embranquecimento, a ser assegurado por meio da imigração européia e pela promoção de tradições culturais e linguísticas dos ancestrais europeus, negando assim as influências das raças inferiores.

Assim como com relação ao imperialismo, há paralelos transnacionais no que diz respeito aos processos de "colonialismo interno", que produziram teorias racistas, justificando o tratamento discriminatório de grupos raciais específicos e sua exclusão da comunidade nacional (HECHTER, 1975). Paralelos similares surgem no que diz respeito à fusão peculiar entre raça e nação nos esforços de elites nacionais de nacionalizar (i.e., homogeneizar) a base identitária de suas sociedades. O que impressiona na articulação entre racismo e nacionalismo é sua centralidade no manejo do desenvolvimento político e social e nos esforços de elites nacionais para controlar o fulcro simbólico e as fronteiras da nação, seja por meio da promoção dos valores tidos como corretos, seja mediante restrições à imigração e à miscigenação. A celebração da miscigenação na América Latina, orientada para o embranquecimento de negros e índios, não se afastava muito do mito norte-americano do *melting pot*, que produziria a miscigenação completa exclusivamente entre os brancos. Ambos os projetos míticos estavam voltados para um objetivo: a formação de uma nação homogênea.

Nem a imaginação racista, nem as forças sociais que a estimulam dependem da imigração para obter um foco para suas construções de alteridade, e isso é uma ressalva que possivelmente somente o estudo do anti-semitismo e do anticiganismo podem oferecer, pois a alteridade pode ser igualmente construída seja pela alteração da percepção e do estatuto de uma população residente há incontáveis gerações na mesma área ou deliberadamente assimilada em todas as áreas da nação, seja pela súbita percepção de que uma população estrangeira há muito estabelecida pode, por alguma razão, ter passado a gerar efeitos negativos que se intensificaram num momento específico. Mas a alteridade pode também ser construída de forma inteiramente independente da presença de seus objetos, como no caso do anti-semitismo observado nos países do leste europeu no período posterior à guerra que havia praticamente exterminado ou completamente expelido qualquer presença judaica relevante.

*

Este ensaio chega a seu termo antes levantando problemas que oferecendo soluções. Como indicado já de saída, a Conferência de Durban não deixou de ser um palco ilustrativo, onde os processos de convergência e divergência entre duas tradições de pensamento e ação relativamente autônomas – aquelas estruturadas em torno das noções de raça e nação – foram ainda uma vez encenados neste início de século. As últimas décadas do século passado nos haviam oferecido inúmeras reflexões que, assumindo ou postulando uma era pós-moderna ou pós-nacional, anunciavam uma ruptura ou uma superação que, afinal, não ocorreu. Nos anos que correm, novos e velhos confrontos atualizam paradoxos persistentes que nos remetem à gênese do estado nacional ou nos projetam de volta aos fundamentos de uma modernidade sempre inconclusa. Renovando constantemente os laços com as tradições que os informam, os traços que definem conflitos nacionais ou discursos e práticas racistas parecem instaurar um domínio que, invariavelmente arbitrário, jamais se torna aleatório.

Notas

[1] Isso não impediu que a Conferência, particularmente a Conferência Paralela, promovesse grande expectativa no Brasil em setores da militância do movimento negro e que efetivamente tivesse um considerável impacto no cenário nacional. Maria Aparecida da Silva, na altura presidente do Géledes, assim expressou sua expectativa: "O Brasil tem de estar no centro da agenda global. Primeiro foi a luta pelos direitos civis nos EUA, depois o apartheid na África do Sul, agora é a nossa vez". Sobre a Conferência de Durban, sua preparação e repercussões, ver Nascimento, Sebastião & Thomaz, Omar Ribeiro. "Entre a intenção e o gesto: a conferência de Durban e a elaboração de uma pauta de demandas por políticas compensatórias no Brasil", Documentos de Trabalho NUPES 6, 2003.

[2] Por iniciativa de um grupo formado quase exclusivamente por delegações de países árabes, foi proposta e reedição da Resolução 3379 da Assembléia Geral que havia sido aprovada em 1975 sob o patrocínio da União Soviética em resposta a iniciativas dos EUA para votar uma resolução condenando discriminações praticadas pelo governo soviético. Em 1991, como condição prévia para a realização da Conferência de Paz de Madri, Israel exigiu a revogação da Resolução 3379, o que se fez com a adoção da Resolução 4686. Mas a grande novidade do debate gerado em Durban não era o esforço de reeditar a resolução anterior, mas o esforço dos EUA e de Israel em assegurar finalmente que a equiparação do sionismo ao racismo fosse suprimida do âmbito das resoluções das Nações Unidas sobre o racismo e a discriminação, uma vez que, mesmo depois da revogação da equiparação formal em 1991, a franca maioria das agências e órgãos da ONU seguiram apoiando-se na equiparação ao condenar

políticas discriminatórias israelenses em relação a seus cidadãos árabes e aos palestinos nos Territórios Ocupados. Contudo, a Conferência de Durban parecia indicar um retorno às linhas de confrontação da guerra fria, reeditando o alinhamento da grande maioria dos países do terceiro mundo à iniciativa árabe, em oposição aos países ocidentais. No fim das contas, foi o esforço em prosseguir com a adoção de medidas consensuais que impediu qualquer menção à questão da equiparação do sionismo ao racismo no documento final.

[3] Afro-descendentes e indígenas no continente americano; aborígenes e ilhéus do Estreito de Torres na Austrália; maoris na Nova Zelândia; hotentotes e pigmeus na porção centro-meridional do continente africano; indianos na costa oriental africana, nas Guianas e no Caribe; Sinti, Roma e Viajantes na Europa; caucasianos na Rússia; albaneses nos Bálcãs, na Grécia e na Itália; imigrantes muçulmanos na Europa; irlandeses no Reino Unido; curdos na Turquia e no Iraque; berberes no norte da África; darfuris e povos meridionais no Sudão; bantus na África Central; mulatos no Haiti; cabo-verdeanos na Guiné-Bissau e no Senegal; burakumin no Japão; chineses e indianos no sudeste asiático; Saami (lapões) na Escandinávia; Inuit (esquimós) no Canadá e na Groenlândia; Dalit e dravidianos na Índia; bengalis no Paquistão. É extensa a lista dos casos trazidos para discussão na Conferência, mas não exaustiva. De acordo com os critérios ali adotados de aplicação da condenação do racismo, da xenofobia, da intolerância e da discriminação, o espectro dos casos relevantes é aberto e a lista poderia prosseguir virtualmente sem fim, antes que passássemos em revista cada país do planeta e seu inventário de crimes contra a humanidade, estruturas discriminatórias e desigualdades sociais.

[4] Assim, Omi e Winant (1994, p. 55) definem raça como “um conceito que significa e simboliza conflitos e interesses sociais tomando como referencial tipos diferentes de corpos humanos”.

[5] Um exemplo da primeira postura é Tom Nairn (1980), que conclui que o racismo e o anti-semitismo são meros “derivados” do nacionalismo. Exemplar da última posição é a proposição explícita de Benedict Anderson (1996) de que o nacionalismo é o exato oposto do racismo, baseando-se num contraste que tem por base um critério de vinculação tendencial a forças políticas que atuam interna ou externamente em relação às fronteiras nacionais, levando a uma associação predominante do nacionalismo às guerras de agressão transfronteiriça e a uma caracterização do racismo como uma ferramenta de opressão doméstica. Para ele, enquanto o nacionalismo produziria uma equalização dos indivíduos em comunidades horizontais, excluindo mas respeitando a nacionalidade dos indivíduos situados além das fronteiras, o racismo se apoiaria numa estratégia das classes dominantes para desviar a atenção de ameaças iminentes, negando aos indivíduos que vitimiza qualquer dimensão válida de identidade que não a identidade que lhes é atribuída.

[6] Entre muitos outros autores, poderíamos citar Anderson (1983), Gellner (1983) e Hobsbawn (2005).

[7] Para uma história das teorias raciais, ver, entre outros, Banton (1987), Stepan (1982) e Stocking (1987). Para uma análise histórica dos termos raça e racismo, ver Miles (1989). As inter-relações das ciências humanas durante o século 18 são discutidas em Fox (1995). Para um levantamento de textos fundadores do pensamento racialista na história da ciências humanas, ver Augstein (1996).

[8] Os teóricos considerados fundadores da antropologia social, como Morgan, Tylor ou mesmo Junod, foram ferrenhos críticos das teorias racistas de caráter poligenista. Será da periferia do sistema intelectual, contudo, que teremos uma crítica mais contundente ao determinismo racial, na obra do haitiano Antenor Firmin, recuperada com vigor por outro haitiano considerado o pai da négritude, Jean Price-Mars. Cf. Firmin e Price-Mars (1998).

[9] Sobre a crítica do emprego analítico do conceito de raça, já no período entre-guerras, ver Barzun (1938). Mais recentemente, ver Guillaumin (1972, 1990). A respeito da crítica no âmbito das ciências sociais brasileiras, ver, entre outros, Fry (2005) e Guimarães (1999, 2002).

[10] Para um balanço e uma crítica dessa tendência, ver Miles e Phizacklea (1984).

[11] Processo inicialmente restrito à Europa Ocidental e às Américas, fez-se sentir claramente, com singularidades, no mundo pós-colonial afro-asiático (cf. LOMNITZ, 2001; MAMDANI, 1996).

[12] Sobre a recorrência de práticas e discursos de caráter etnocêntrico, ver Lévi-Strauss (1961).

[13] As leis de Nuremberg de 15 de setembro de 1935, proibindo o casamento entre judeus (inclusive pessoas com pelo menos um avô judeu) e "cidadãos de sangue alemão ou equivalente", e a exigência de apresentação de certidões de pureza racial, de 18 de outubro de 1935, que exigia a apresentação de certidões de pureza e saúde para a contração do matrimônio, representam somente um dos pilares da política de "manutenção da pureza do sangue alemão", e foram precedidas por uma série de medidas legais contra as ameaças hereditárias à pureza racial: a lei contra delinqüentes crônicos, de 24 de novembro de 1933 e a lei para a prevenção de progênie com deficiência congênita de 14 de julho de 1933 (revista em 2 de junho de 1935 e 4 de fevereiro de 1936). Para além da castração de condenados por crimes contra os costumes e reincidentes, envolviam a esterilização de enfermos crônicos nos seguintes casos: 1. estupidez inata, 2. esquizofrenia, 3. distúrbio cíclico (maníaco-depressivo), 4. epilepsia crônica, 5. doença de Huntington, 6. cegueira de nascença, 7. surdez de nascença, 8. deformação corporal de nascença. No que diz respeito à eliminação sistemática de indivíduos enfermos, estima-se que ao longo da operação denominada Aktion T4, quase 200.000 deficientes foram executados clinicamente por pessoal médico da SS entre 1940 e 1941. As reais dimensões da operação foram investigados por meio de iniciativas privadas e somente recentemente a Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) deu início a um processo de consolidação dos dados já levantados. Um bom panorama interpretativo do estado da pesquisa sobre o Terceiro Reich pode ser encontrado em Mommsen (1983).

[14] Em seu estudo anterior, Aly ressalta a necessidade de abandonar análises habituais, de modo a tornar possível uma abordagem mais ampla e mais bem fundada sobre os processos associados à ascensão do regime nazista e à sua sustentação. Em suas palavras, "discussões recentes e o resultado de investigações de novas fontes contradizem uma imagem da história já bastante consolidada, segundo a qual, ainda que por razões as mais diversas, prevalece um amplo consenso de que o genocídio dos judeus europeus escapa a esforços explicativos de caráter histórico-racional. Hannah Arendt foi umas das que mais contribuiu para fortalecer essa imagem: a excepcionalidade não reside apenas no número de vítimas, mas na ausência de qualquer consideração de utilidade ou interesse da parte dos assassinos. [...] Essa tese dificilmente pode ser sustentada diante da evidência dos novos documentos, realçados especialmente durante os processos de demanda de reparações por descendentes das vítimas ou sobreviventes. Da mesma forma como no caso dos homicídios de massa dos doentes mentais alemães e da população polonesa, iugoslava e soviética, também no caso dos judeus europeus, metas utilitárias são de fato passíveis de ser encontrados, o que não torna os homicídios em nada mais aceitáveis" (ALY; HEIM, 1991, p. 11).

[15] Sobre a longa história do refúgio e sua relação com os migrantes "ilegais" na atualidade, ver Noiriel (1991).

[16] Cf. Noiriel (2001).

[17] Fredrickson, George M. Racism: a short history. PUP: Princeton, 2002.

[18] Esse argumento é retomado e aprofundado ulteriormente por Verena Stolke, em dois de seus trabalhos mais recentes: Cultura européia: uma nova retórica da exclusão? e A 'natureza' a nacionalidade.

[19] Ver também Silverman, & Yuval-Davis (1999).

Referencias

ALY, Götz; HEIM, Susanne. **Vordenker der Vernichtung**: Auschwitz und die deutschen Pläne für eine neue europäische Ordnung. Hamburg: Hoffmann & Campe, 1991.

______. **Hitlers Volksstaat***:* raub, rassenkrieg und nationaler sozialismus. Frankfurt: S. Fischer, 2005.

ANDERSON, Benedict. **Imagined communities**: reflections on the origin and spread of nationalism. Londres: Verso, 1983.

______. Introduction. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Ed.). **Mapping the nation**. Londres: Verso, 1996.

ARENDT, Hannah. **The origins of totalitarianism**. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1973.

ARMSTRONG, John A. **Nations before nationalism**. Chapell Hill: University of Carolina Press, 1982.

ARNASON, Johann P. Nationalism, globalization and modernity. In: FEATHERSOME, Mike (Ed.). **Global culture**: nationalism, globalization and modernity. Londres: Sage, 1990, p. 207-36.

AUGSTEIN, Hannah Franziska (Ed.). **Race**: the origins of an idea, 1760-1850. Bristol: Thoemmes, 1996.

BALIBAR, Etienne. Racism and nationalism. In: BALIBAR, Etienne; WALLERSTEIN, Immanuel. **Race, Nation, Class**: ambiguous identities. Londres: Verso, 1991.

______. Racisme et nationalisme: une logique de l'excès. In: WIEVIORKA, Michel. (Ed.). **Racisme et modernité**. Paris: La Découverte, 1993. p. 78-81.

BANTON, Michael. **Racial theories**. Cambridge: CUP, 1987.

BARKER, Martin. **The new racism**: conservatives and the ideology of the tribe. Frederick: Aletheia, 1981.

BARTH, Fredrik (Ed.). **Ethnic groups and boundaries**: the social organization of culture difference. Boston: Little & Brown, 1969.

BARZUN, Jacques. **Race**: a study in modern superstition. Nova York: Harcourt, Brace & Howe, 1938.

EISENSTADT, Shmuel N. **Paradoxes of democracy**: fragility, continuity, and change. Washington, D. C.: Woodrow Wilson Center Press, 1999.

FANON, Frantz. **Peau noire, masques blancs**. Paris: Ed. du Seuil, 1965.

FIRMIN, Antenor. **De l'Egalité des races humaines**. Port-au-Prince: [s.n.], 2004. (Collection Bicentenaire)

FOX, Christopher; PORTER, Roy; WOKLER, Robert (Ed.). **Inventing human science**: eighteenth century domains. Berkeley: University of California Press, 1995.

FREDRICKSON, George M. **Racism**: a short history. PUP: Princeton, 2002.

FREDRICKSON, George M. Une histoire comparée du racisme: réflexions gémérales. In: WIEVIORKA, Michel (Ed.). **Racisme et modernité**. Paris: La Découverte, 1993. p. 23-41.

FRY, Peter. **A persistência da raça**: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2005.

GELLNER, Ernest. **Nations and nationalism**. Blackwell: Oxford, 1983.

GILROY, Paul. **There ain't no black in the Union Jack**: the cultural politics of race and nation. Londres: Hutchinson, 1987.

______. **Against race**: imagining political culture beyond the color line. Cambridge: HUP, 2001.

GOLDBERG, David. Theo. **Racist culture**: philosophy and the politics of meaning. Oxford: Blackwell, 1993.

GOLDFIELD, Michael. **The color of politics**: race and the mainsprings of American politics. Nova York: New Press, 1997.

GUIBERNAU, Montserrat. **Nationalism**: the nation-state and nationalism in twentieth century. Cambridge: Polity, 1996.

GUILLAUMIN, Colette. **L'idéologie raciste**: genèse et langage actuel. Paris: Mouton, 1972.

______. **Sociological theories**: race and colonialism. Paris: UNESCO, 1990.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: Ed. 34, 1999.

______. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Ed. 34, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Theorie des kommunikativen Handelns**. Frankfurt: Suhrkamp, 1987. (v. II)

______. **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns**. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.

______. **Die Moderne. Ein unvollendetes Projekt**: philosohisch-politische Aufsätze. Leipzig: Reclam, 1994.

______. **Die postnationale Konstellation**: politische Essays. Frankfurt: Suhrkamp, 2001.

HANCHARD, Michael George. **Orpheus and power**: the Movimento Negro of Rio de Janeiro and Sao Paulo, Brazil; 1945-1988. Princeton: PUP, 1994.

HECHTER, M. **Internal colonialism**: the Celtic fringe in British national development, 1536-1966. Londres: Routledge, 1975.

HICKMAN, Mary J. Reconstructing deconstructing race: British political discourses about the Irish in Britain, **Ethnic and Racial Studies**, v. 21, n. 2, p. 288-307, 1998.

HOBSBAWN, Eric J. **Nationen und nationalismus**: Mythos und Realität seit 1780. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2005.

JENKINS, Richard. **Rethinking ethnicity**: arguments and explorations. Sage: Londres, 1997.

KYMLICKA, Will. **Multikulturalismus und demokratie**: Über Minderheiten in Staaten und Nationen. Hamburgo: Rotbuch, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Race et histoire**. Paris: Éditions Gonthier, 1961.

LOMNITZ, Claudio. **Deep Mexico, Silent Mexico**: an anthropology of nationalism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.

MAC AN GHAILL, M. **Contemporary racisms and ethnicities**: social and cultural transformations. Buckingham: Open University Press, 1999.

MAMDANI, Mahmood. **Citizen and subject**: contemporary Africa and the legacy of late colonialism. Princeton: PUP, 1996.

______. **When victims become killers**: colonialism, nativism, and genocide in Rwanda. Kampala: Fountain Publishers, 2001.

MARX, Anthony. **Making race and nation**: a comparison of the Unites States, South Africa and Brazil. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

MILES, Robert. **Racism and migrant labour**. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1982.

______. **Racism**. Nova York: Routledge, 1989.

______; PHIZACKLEA, Annie. **White man‘s country**: racism in British politics. Londres: Pluto, 1984.

MODOOD, Tariq. Political culture and civil religion. In: MODOOD, Tariq; WERBNER, Pnina (Ed.). **The politics of multiculturalism in the new Europe**: racism, identity and community. Londres: Zed Books, 1997, p. 147-168.

MOMMSEN, Hans. Die Realisierung des Utopischen. Die "Endlösung der Judenfrage" im "Dritten Reich", **Geschichte und Gesellschaft**, n. 9, p. 381-420,1983.

MOSSE, George L. **Toward the final solution**: a history of European racism. Nova York: Howard Fertig, 1978.

NAIRN, Tom. **The break-up of Britain**: crisis and neo-nationalism. Londres: Verso, 1980.

NASCIMENTO, Sebastião; THOMAZ, Omar Ribeiro. **Entre a intenção e o gesto**: a conferência de Durban e a elaboração de uma pauta de demandas por políticas compensatórias no Brasil. Documentos de Trabalho NUPES 6, 2003.

NOIRIEL, Gérard. **Réfugiés et sans-papier**. La République face au droit d'asile XIX - XX siècle. Paris: Hachette, 1991.

______. **État, nation et migration**: vers une histoire du pouvoir. Gallimard: Paris, 2001.

OMI, Michael; WINANT, Howard. **Racial formation in the United States**: from the 1960s to the 1990s. New York: Routledge, 1994.

PRICE-MARS, Jean. **Ainsi parla l'oncle**. Port-au-Prince: [s.n.], 1998.

RADCLIFFE, Sarah A.; WESTWOOD, Sallie. **Remaking the nation**: place, identity and politics in Latin America. Londres: Routledge, 1996.

SILVERMAN, Max; YUVAL-DAVIS, Nira. Jews, Arabs and the theorisation of racism in Britain and France. In: BRAH, A.: HICKMAN, M.; MAC AN GHAILL, M. (Ed.). **Thinking identities**: ethnicity, racism and culture. Londres: Macmillan, 1999. p. 25-48.

SMITH, Anthony D. **Nationalism in the twentieth century**. Nova York: New York University Press, 1979.

______. **Nations and nationalism in a global era**. Cambridge: Polity, 1996b.

______. **The nation in history***:* historiographical debates about ethnicity and nationalism. Hanover: University Press of New England, 2000.

______. **The ethnic origins of nations**. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

STEPAN, Nancy. **The idea of race in science**: Great Britain, 1800-1960. Hamden: Archon Books, 1982.

STOCKING, George W. **Victorian Anthropology**. Nova York: Free Press, 1987.

STOLKE, Verena. Cultura européia: uma nova retórica da exclusão? **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 8, n. 22, p. 20-31, 1993.

______. A natureza da nacionalidade. In: MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Cláudia Barcellos. **Raça como retórica**: a construção da diferença. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2002.

TAGUIEFF, Pierre-André. **Die Macht des Vorurteils**: der rassismus und sein double. Hamburg: HIS, 2000.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silencing the past**: power and the production of history. Boston: Beacon Press, 1995.

WADE, P. **Race and ethnicity in Latin America**. Londres: Pluto, 1997.

WEINER, Michael. The invention of identity: self and other in pre-was Japan. In: WEINER, Michael (Ed.). **Japan‘s minorities**: the illusion of homogeneity. Londres: Routledge, 1997, p. 1-17.

WINANT, Howard. **The world is a ghetto**: race and democracy since World War II. Nova York: Basic Books, 2001.

Gênero

Dialogando com os estudos de gênero e raça no Brasil[1]

• *Ângela Figueiredo* é Pesquisadora do Fábrica de Idéias/Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia.

Introdução

As categorias de raça e de gênero têm ocupado papel fundamental no esforço empreendido por algumas disciplinas em desnaturalizar algumas das categorias que estruturam as desigualdades nas sociedades capitalistas. Todos nós conhecemos a centralidade do conceito de raça na formação antropológica, mas, igualmente, somos testemunhas do empenho realizado pela disciplina em rejeitar, dissociar a raça da biologia. Do mesmo modo, a antropologia tem uma história e uma reflexão importante no que se refere aos estudos sobre sexo, gênero e sexualidade, desde o pioneiro trabalho de Margareth Mead. Não obstante, novos desafios têm sido adicionados, quando da análise da interseção das categorias de gênero e de raça, principalmente, porque não houve a incorporação da categoria de gênero nos temas clássicos da antropologia brasileira (MCCALLUM, 2007).

A literatura sobre gênero é unânime em afirmar a estreita relação entre o movimento político liderado pelas mulheres nos anos 1970 e a produção acadêmica que buscava melhor entender tanto a opressão feminina, quanto à relação entre o sexo biológico e o gênero, entendido sempre como uma construção social. As reflexões sobre as diferentes correntes teóricas, os avanços, os retrocessos e as discordâncias entre as diferentes abordagens podem ser encontradas em importantes artigos (SCOTT, 2005; STOLKE, 1991; HARAWAY, 2004; VIGOYAS, 2004). Do mesmo modo, parece incontestável o papel desempenhado pelas mulheres afro-americanas em alertar para o fato de que a categoria mulher

não era universal, e que as mulheres negras eram duplamente oprimidas (HARAWAY, 2004; AZEREDO, 1994).

No Brasil, a literatura sobre o tema é bastante ampla, recobrindo um grande espectro relativo aos enfoques e às diferentes abordagens teóricas. Uma rápida incursão nas duas principais revistas especializadas no tema: a *Cadernos Pagu e a Revista Estudos feministas,* publicadas com regularidade, é testemunho desta afirmação. Entretanto, se procuramos, nessas mesmas publicações, artigos que abordem temas relativos ao gênero e à raça, percebemos de imediato o quanto ainda é reduzido o número de publicações (AZEREDO, 1994; BENTO, 1995; CALDWELL, 2000).

De acordo com Vigoyas (2004), os estudos sobre gênero começam na América-Latina nos anos 1980. No Brasil, este período foi caracterizado não só pela abordagem do tema, mas também pela consolidação dos movimentos sociais que emergiram no período de redemocratização, alguns deles assumindo uma pauta reivindicatória voltada, sobretudo, para a defesa dos direitos das mulheres, enquanto outros denunciavam o racismo existente na sociedade brasileira.

Azeredo (1994) considera que a adesão à teoria feminista no Brasil ocorreu de modo parcial, já que os estudos sobre gênero iniciados na década de 80, não incorporaram à crítica realizada por feministas afro-americanas e de outras perspectivas críticas advindas de feministas membros de minorias étnicas nos Estados Unidos e na Inglaterra no mesmo período. Cadwell (2000) concorda com Azeredo e considera que um outro fator importante é a relativa ausência de mulheres negras na academia, uma vez que os estudos sobre gênero e raça têm sido conduzidos majoritariamente por este grupo.

Do ponto de vista da produção acadêmica, os estudos sobre gênero que incorporaram as diferenças de cor/raça na análise no Brasil, começam na década de 1980, como um desdobramento do já então instituído campo dos estudos sobre as relações raciais por um lado; e, por outro, da necessidade, derivada da experiência de mulheres negras na atuação em movimentos sociais negros que não respondiam às demandas específicas, provenientes da experiência das mulheres negras. Quer dizer, se o Brasil era um país racialmente desigual, a situação era muito pior para as mulheres negras. Por conta disso, parte significativa das pesquisas sobre o tema estava voltada para denunciar as desigualdades no acesso à educação e os desníveis de renda entre as mulheres negras (pretas e pardas) em comparação com os homens negros, as mulheres brancas e os homens brancos. Os homens brancos estavam sempre no topo da hierarquia, enquanto as mulheres negras sempre na base.

Não estou com isso rejeitando a relação com o movimento feminista, quero apenas salientar a importância de refletir sobre outras conexões existentes não só na formação do feminismo negro no Brasil, mas, principalmente, na reflexão sobre a articulação das categorias de gênero e raça. De acordo com Gonzales, citado por Bairros (2000, p. 363)

> [...] o movimento de mulheres tem sido analisado a partir de três vertentes: a popular, a político-partidária e a feminista [...]. Gonzalez conclui que [...] nossa inserção no movimento de mulheres deve ser caracterizada como uma quarta vertente, pois nossa 'tomada de consciência' da opressão ocorre, antes de tudo pelo racial.

Se, todavia, a constituição da área de estudos sobre gênero e raça no Brasil derivou, inicialmente, de um campo já consolidado, no sentido de tendências e perspectivas teóricas, quero salientar que grande parte da bibliografia utilizada nas investigações sobre gênero e raça neste país é oriunda dos estudos das relações raciais, mais do que dos estudos sobre mulheres e dos estudos feministas. É preciso destacar as diferenças relativas à formação dos distintos campos, já que, na maioria das vezes, há nos estudos de gênero e raça uma identificação entre o sujeito e o objeto da investigação.

Nesse sentido, é importante observar que o interesse em entender os problemas das "relações raciais" constituiu-se uma preocupação que antecedeu a institucionalização da sociologia brasileira, a partir da criação da Escola Livre de Sociologia e Política, em 1933, e da criação da Universidade de São Paulo (USP), em 1934. Inicialmente, presente no relato dos viajantes e, em seguida, na obra dos ensaístas, a exemplo de Sílvio Romero, Manoel Bonfim, Oliveira Viana e, posteriormente, a partir dos trabalhos Gilberto Freyre (OLIVEIRA, 1995).

Mariza Corrêa (2003) demonstra como o campo de estudos sobre as relações raciais brasileiras já estava estruturado à época da chegada de Ruth Landes ao Brasil, nos anos 1930, destacando, inclusive, a majoritária presença masculina. Corrêa também observa que a rejeição inicial aos resultados da pesquisa desenvolvida por Landes guarda estreita relação com os seguintes fatores: primeiro, o fato de Landes ser mulher, em um contexto em que somente os homens desenvolviam pesquisas sobre o tema da religiosidade negra; segundo, o fato de ela não ter entrado por meio de uma rede de relações dos *experts*; e, terceiro, a relação pessoal desenvolvida por Landes e Edison Carneiro. Trata-se, portanto, de um campo de lutas concorrencial, no qual o que estava em jogo não eram apenas os resultados das investigações e a correspondente legitimidade acadêmica,

mas também, o reconhecimento da autoridade (BOURDIEU, 1987). Pelas observações de Corrêa torna-se também evidente que a característica adscrita, no caso específico de Landes, o gênero, joga um importante papel no modo como se incluem ou excluem os agentes de um determinado campo.

Dito de outro modo, se a formação e institucionalização do campo das relações raciais no Brasil ocorreram quase sem a presença de pesquisadores negros (FIGUEIREDO; GROSFOGUEL, 2007); os estudos sobre gênero e raça iniciaram-se de forma inversa, uma vez que a incorporação do tema relativo à interseção das categorias de gênero e raça resulta, prioritariamente, do interesse político e acadêmico das pesquisadoras negras (CALDWELL, 2007). O ponto central aqui é o lugar da enunciação, isto é, a localização étnica-racial, de classe e de gênero do sujeito que enuncia. Moraga e Anzaldua (1983) e Mignolo (2000) lembram constantemente que sempre falamos de uma localização particular nas relações de poder. As feministas afro-americanas têm denominado esta perspectiva epistemológica, de "ponto de vista afro-centrado" (COLLINS, 2000). Não pretendo dizer com isso que se trata de um campo composto exclusivamente por pesquisadoras negras, já que muitas antropólogas não negras têm contribuições importantes ao tema; contudo, raramente a pesquisa sobre gênero e raça tem sido central na produção da maioria delas.

Neste texto, pretendo refletir sobre algumas importantes contribuições dos estudos de gênero e raça no Brasil e apontar para os novos desafios presentes nesta área.

Esses estudos que articulam as categorias de gênero e raça no Brasil refletem, na maioria das vezes, sobre a experiência das mulheres negras. Mantendo a fidelidade ao que poderíamos chamar de senso comum acadêmico, neste artigo proponho refletir sobre algumas importantes contribuições ao tema e procuro identificar algumas tendências relativas às abordagens. Existem três características que marcam os estudos sobre gênero e raça no Brasil: a) a ênfase na denuncia a dupla opressão que afeta a experiência das mulheres negras;[2] b) certa tendência à vitimização e/ou ao pessimismo, no que se refere à capacidade dos agentes sociais negros reverterem a situação; c) a ausência de estudos que assumam verdadeiramente a dimensão relacional proposta pelas teorias de gênero. Na maioria das vezes, a perspectiva relacional aparece quando da análise dos dados quantitativos. O texto está estruturado em três partes: na primeira, recupero alguns textos que assumiram o desafio de refletir teoricamente sobre a articulação entre as categorias de gênero e raça; no segundo, abordo uma das importantes contribuições da antropologia brasileira que resulta das reflexões sobre a construção das categorias raciais,

principalmente, sobre a construção da categoria mulata; no terceiro, reflito sobre a construção da beleza negra, aspecto importante da articulação de gênero e raça no Brasil, uma vez que através da análise do discurso de beleza podemos não só visualizar a construção de um discurso contra hegemônico, como também a emergência de novos sujeitos negros.

Articulando gênero e raça

O texto de Stolcke (1991) constitui-se efetivamente, uma das primeiras tentativas da articulação teórica entre as categorias de gênero e raça publicados no Brasil. Nele, a autora estabelece uma conexão entre os termos, sexo e gênero, raça e etnicidade, buscando entender duas ordens de questões: a - a relação entre natureza e cultura; e b - desenvolver uma teoria da desigualdade na sociedade de classe.

De acordo com a autora, uma das características mais marcantes das sociedades ocidentais é a capacidade de atribuir uma origem natural, às desigualdades sociais. Este mecanismo asseguraria quase que uma ordem/desordem natural dos fenômenos sociais. É nessa perspectiva que Stolcke considera as partes da equação presentes na relação entre sexo e gênero, raça e etnicidade. Ainda que o uso do conceito de etnicidade, em substituição ao de raça, tenha ganhado maior visibilidade no período pós-guerra, em uma clara tentativa de enfatizar os aspectos históricos e culturais dos grupos humanos, da perspectiva de Stolke essa tentativa não é bem sucedida, pois, sexo, raça e classe são subprodutos de um mesmo discurso que visa legitimar práticas de dominação masculina racial e de classe, nas sociedades ocidentais.

Na mesma direção, Suarez (1991) procurava entender a relação entre as categorias mulher e negro no pensamento brasileiro. Para ela, as duas categorias partem de um mesmo princípio, já que ambas referem-se a uma condição essencial dado pela natureza. Suarez argumenta que:

> [...] o feminismo parte do suposto de que as mulheres compartilham real ou potencialmente, algumas características [...] ao invés de quebrar, a idéia de que existe uma identidade feminina essencial, que se exprime em toda parte e tempo de maneira similar (SUAREZ, 1991).

Do mesmo modo,

> Os negros também são apreendidos como categoria singular, resultando assim não mais haverem negros, mas o ‘negro’, admitindo-se, no máximo a

> pluralidade nacional exprimida com o rótulo 'o negro brasileiro' (SUAREZ, 1991, p. 4).

Consequentemente, os discursos políticos emancipatórios derivados destas identidades, mulheres e negros, ainda estariam profundamente relacionados às características biológicas e, consequentemente, às atitudes que tais discursos visam combater. Além disso, Suarez considera que:

> A desnaturalização dos negros não mostra a força que apresenta a desnaturalização das mulheres. No caso dos negros, faz falta essa distinção, já que o conceito de raça não se desdobra num conceito simbólico/social que, equivalente ao gênero permita desnaturalização (SUAREZ, 1991).

Ou seja, se o conceito de gênero permitiu enfatizar os aspectos sócio-culturais da experiência das mulheres; de modo contrário, não existiria um conceito equivalente que substituísse o conceito de raça, nem mesmo o conceito de etnicidade.

Como sugere Stolke (2004, p. 93), é preciso compreender "Como se dá o processo de construção recíproca entre gênero e raça e quais são as condições sócio-políticas que as favorecem?" É exatamente essa dimensão de processo, do tornar-se mulher negra, que precisa ser mais explorado. Como veremos mais adiante, os estudos antropológicos sempre nutriram interesse em compreender as dinâmicas relativas à classificação da cor no Brasil. Por esse motivo, algumas pesquisas estiveram voltadas para entender a construção da categoria mulata, principalmente durante os anos 1990. Atualmente, diversas pesquisas têm demonstrado o aumento, significativo, do número de pessoas que se auto-classificam como negras. Mas, o que isto significa da perspectiva das pesquisas que analisam a interseção entre raça, gênero e sexualidade?

Como observou Collins (2005), durante a escravidão, os negros não eram donos do seu corpo e nem da sua sexualidade. Construídos pelo discurso do outro, o corpo negro esteve associado a aberrações e, consequentemente, a sexualidade negra sempre relacionada a algo animalesco, descontrolado e violento. No Brasil, o corpo da mulata também foi sexualizado a partir do olhar do outro. De modo contrário, a mulher negra que emerge nos últimos anos, exibe orgulhoso um corpo politizado, valorizado pelo discurso cujo principal objetivo é resgatar a auto-estima negra. A emergência desse discurso deriva, inevitavelmente, de uma investida anti-racista e anti-sexista no sentido de reinventar, reconstruir o corpo negro, ou, como sugere Collins resulta de um esforço e de uma busca por uma

auto-definição, primeiro passo para a construção de um ponto de vista crítico. Isso quer dizer que as mulheres que se auto-definem como negras recusam serem construídas pelo olhar do outro É preciso desconstruir para reconstruir uma nova imagem, ou melhor, é preciso assumir o controle da própria imagem; nos ensina Collins (2000).

Este discurso constitui, evidentemente, uma rejeição aos discursos constitutivos da mulata, tanto no que diz respeito às narrativas relativas à construindo, assim, a imagem de uma mulher negra orgulhosa de si e, portanto, valorizada. Gilliam e Gilliam (1995) observou como as mulatas esforçam-se para se distanciar das mulheres pretas. O que se verifica é que tanto a mulata quanto à negra são construídas relacionalmente, uma em oposição à outra.

Caldwell (2007) demonstra como a construção da subjetividade negra resulta de processos complexos. Uma das características marcantes na trajetória das mulheres entrevistadas por ela é a ausência absoluta de referencias positivos do ser negro/negra durante a infância. Os processos através dos quais elas se tornaram negras seguem caminhos distintos. Duas delas precisaram recorrer à psicanálise; foi preciso aprender se revelar através do inconsciente, ou, da memória como sugere Gonzalez (1983). Em um dos casos, o processo de assunção da identidade de mulher negra ocorreu através do contato com o ativismo negro, como demonstrado também em outras pesquisas (FIGUEIREDO, 2002; GOMES, 2006). Caldwell também demonstra como o processo de aceitação e rejeição refere-se, invariavelmente, à aceitação do corpo e das características físicas do corpo negro.

Por esse motivo, tornou-se tão importante o discurso sobre beleza negra que visa, sobretudo, afirmar os estereótipos antes negados. A construção do discurso sobre beleza, inspirado em padrões estéticos africanos da forma como reconhecemos hoje, ganha força na Bahia, no final dos anos 70 a partir do surgimento do bloco afro Ylê Aiyê. Certamente, a emergência de um novo discurso sobre beleza negra está associado tanto à influência do movimento Black Power quanto visa responder às condições adversas resultantes do racismo na sociedade brasileira.[3]

Um dos eventos mais importante para esta nova concepção de beleza é "A noite da beleza negra", evento promovido pelo Ylê no qual ocorre a escolha da mulher negra que representará a Deusa do Ébano. A concepção de beleza proposta pelo Ylê contrapõe-se aos critérios de beleza vigentes em diversos concursos – quase todos pressupõem a medição da cintura, busto, quadril –, ao padrão branco veiculado pela mídia; mas, principalmente, das mulatas que desfilam semi-nuas nos carros alegóricos das escolas de samba do carnaval. A beleza proposta pelo

Ylê esconde exatamente aquilo que todos esperam ver expostos, os corpos das mulheres negras. Ao rejeitar o caminho mais fácil, o Ilê faz emergir um conjunto complexo de elementos em que a criatividade das roupas, danças e penteados compõem parte fundamental de uma nova proposta estética voltada para a valorização da auto-estima negra.

Tendências e perspectivas nos estudos sobre gênero e raça no Brasil

Como mencionei na introdução, os estudos sobre gênero e raça iniciaram-se e têm sido conduzidos majoritariamente por mulheres negras. Da perspectiva de algumas autoras, essa característica reflete/repercute a possibilidade da emergência de uma teoria crítica resultante da tripla opressão de gênero, raça, e classe. Não obstante, a autora destaca que a construção de uma perspectiva crítica negra depende, fundamentalmente, de três fatores: a) auto-definição; b) o desenvolvimento de um ponto de vista crítico; e c) uma melhor relação entre a experiência e o mundo das idéias/reflexão teórica.

Desde o pioneiro artigo de Gonzalez, *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, publicado em 1983, tem sido significativa a participação de pesquisadoras negras no campo definido como dos estudos de gênero e raça. Nesse texto, Gonzalez não só questiona o fato dos negros serem descritos e representados por outros no universo acadêmico, reivindicando, um lugar de legitimidade e autoridade dado pela experiência, como também denuncia as representações submissas e sexualizadas das mulheres negras na cultura brasileira, reveladas através da figura da mãe-preta, da mulata e da empregada doméstica.

As questões levantadas por Gonzalez (1983) ainda são atuais e não se restringem apenas ao contexto racial brasileiro. Referindo-se a experiência das intelectuais afro-americanas, Hooks(1995, p. 468) considera que,

> O sexismo e o racismo, atuando juntos, perpetuam uma iconografia de representação da negra que imprime na consciência cultural coletiva a idéia de que ela está neste planeta principalmente para servir aos outros.

Desde a publicação desse texto, o campo tem se expandido, incorporando, contribuições advindas de diversas áreas. Contudo, as figuras emblemáticas que permaneceram na reflexão do feminismo negro brasileiros foram, principalmente, da empregada doméstica e da mulata, ambas exploradas pelo sistema patriarcal,

capitalista. A ênfase na exploração que caracteriza o trabalho doméstico, provavelmente, resulta do fato de que grande parte das integrantes do movimento feminista negro, ou do movimento de mulheres negras, atuou no movimento da esquerda brasileira, fortemente influenciado por uma perspectiva marxista. Talvez, isso nos ajude a entender o porquê da relativa ausência da incorporação da experiência das lideranças femininas negras nas religiões afro-brasileiras, nos primeiros textos que buscaram refletir sobre a articulação de gênero e raça no Brasil.[4]

Os estudos que refletiram sobre o emprego doméstico, por exemplo, têm destacado que há uma ambigüidade no discurso sobre o trabalho doméstico que obscurece, dificulta que as trabalhadoras domésticas tenham consciência da opressão de gênero, raça e classe que elas vivenciam. Frequentemente, as famílias que empregam as trabalhadoras domésticas adotam o discurso de que elas fazem parte da família, ao invés de serem consideradas somente como trabalhadoras. A conseqüência imediata disso é que as relações de poder presentes na relação entre patroas e empregadas são mascaradas, escondidas sob o discurso de um suposto parentesco. Além disso, parece imprescindível para a construção de uma consciência de classe, em decorrência disso, a busca por direitos associados ao trabalho doméstico, que as trabalhadoras domésticas residam fora das residências em que trabalham (KOFES, 2001; COSTA, 2008).

Como disse anteriormente, grande parte da bibliografia utilizada nos estudos sobre mulheres negras é proveniente dos estudos das relações raciais, que nos anos de 1980 já estavam empenhados em demonstrar a existência das desigualdades raciais. Por isso, os estudos sobre as mulheres negras na sociologia empenhavam-se em demonstra as desigualdades no acesso à educação e na conversão da educação no mercado de trabalho (CASTRO; BARRETO, 1992; CASTRO; GUIMARÃES, 1995; LIMA, 1999; BENTO, 1995). O artigo de Castro e Guimarães demonstra que, mesmo possuindo nível de escolaridade similar ao das mulheres brancas, as mulheres negras recebem salários mais baixos; devido a esse fato, uma das estratégias tem sido a de ser *overqualified* para o exercício de determinadas funções no mercado de trabalho .

Grande contribuição provém das pesquisas sobre a representação dos negros na literatura. Desde o livro de Brookshaw (1983) que demonstrou como os personagens negros, eram descritos como dóceis e subservientes; enquanto as mulheres mestiças e mulatas eram demasiadamente sexualizadas na obra de Jorge Amado. Analisando especificamente a personagem do livro *Gabriela Cravo e Canela,* Almeida (2004) considera que a construção da personagem central da

obra resulta da mistura de ingenuidade/pureza e sensualidade/sexualidade. Estas abordagens críticas contribuíram, posteriormente, para o desenvolvimento de um olhar mais atento, disposto a denunciar também a exploração sexual de que são vítimas as mulheres negras e mestiças no Brasil (DIAS FILHO, 2002).

Durante muito tempo, boa parte da pesquisa antropológica enfocou majoritariamente a religiosidade e alguns aspectos específicos da cultura negra. É importante destacar também a influência da tradição dos estudos sobre cultura e personalidade na antropologia norte-americana, que influenciaram Freyre e Melville Herskovits que, por sua vez, influenciaram diretamente Arthur Ramos. Não obstante, no que se refere à articulação entre gênero e raça no Brasil, o livro de Ruth Landes (1967), *A cidade das mulheres* é uma contribuição singular.

Umas das importantes contribuições antropológicas ao campo provêm das considerações sobre a escala classificatória da cor no Brasil, principalmente, sobre a construção da categoria mulata. O texto de Corrêa (1996) *Sobre a invenção da mulata,* analisa a construção do sujeito, a mulata, nos discursos médicos, literários e carnavalescos e demonstra como as representações são perpassadas pelo gênero, quer dizer:

> [...] A mulata é puro corpo, ou sexo, não 'engendrado' socialmente. O mulato [...] são agentes sociais, [que] carregam o peso da ascensão social, ou do desafio à ordem social, nas suas costas espadaúdas; com sua cintura fina, as mulatas, no máximo, provocam descenso social, e, no mínimo, desordem na ordem construída do cotidiano (CORRÊA, 1996, p. 41).

Enquanto Giacomini (2006) procura entender como uma categoria racial se transforma em categoria profissional, a partir do estudo realizado com as alunas do segundo Curso de Formação de Mulatas no Rio de Janeiro. A autora observa que a construção da mulata pressupõe não só a existência de características natas, a exemplo da cor da pele e do tipo de cabelo, mas, principalmente, de características adquiridas. A autora chama a atenção para o fato das entrevistadas estabelecerem uma estreita relação entre a profissão mulata com a prostituição.

O que se evidencia a partir destes textos é que a categoria mulato/mulata não é apenas uma categoria racial, ou uma categoria de cor como poderíamos ingenuamente imaginar; mas ela reflete uma construção social sobre a raça no Brasil em que a cor e os fenótipos são associados aos comportamentos. Por isso mesmo, trata-se de uma categoria que é interceptada pelo gênero, quer dizer, as representações sobre as mulatas são diferentes daquelas construídas sobre os mulatos. Os mulatos foram considerados como um exemplo contundente da ausência de preconceito racial no Brasil e, algumas vezes como uma válvula de

escape (DEGLER, 1976). No caso das mulatas, há uma associação direta com a sexualidade, já que não nascemos mulatas, nos tornamos mulatas na passagem da adolescência para fase adulta, quando somos despertadas para a sexualidade. Gillian observou que no decorrer dos anos, milhões de mulheres no Brasil:

> [...] incorporarão mais de uma representação na trajetória [...] desde serem mulatas sexualizadas na juventude, a nutridoras, zeladoras e negras desfeminizadas quando tiverem mais idade (GILLIAM; GILLIAM, 1995, p. 529).

O debate em torno do significado da raça, das categorias raciais, da mestiçagem, e da classificação da cor no Brasil é o terreno em que se movem alguns dos textos antropológicos que articulam as categorias gênero e raça. Explorando cada vez mais este tema, podemos entender também como a concepção da raça é diferente para homens e mulheres. Gilliam e Gilliam (1995, p. 533), por exemplo, sugere que o cabelo é o entrelaçamento entre as categorias de gênero e raça e observa que "de todas as características, é o cabelo o que marca a "raça" e o que mais significa para a mulher." Acrescentaria o fato de que também a vivência do racismo é diferente para homens e mulheres. Os homens negros, sobretudo, os jovens negros estão mais expostos à violência física institucionalizada ou não; enquanto que as mulheres são mais vulneráveis a outro tipo de violência, não somente aquelas que condicionam a aparência às oportunidades de trabalho (CARNEIRO, 1995), mas, principalmente, as que estão relacionadas às representações sobre o corpo e à construção de padrões de beleza hegemônicos que desconsideram a existência da beleza negra.

É sobre este último aspecto, a construção e o discurso sobre a beleza negra que articularei a relação entre gênero e raça. Já algum tempo, tenho realizado pesquisa sobre beleza negra e, recentemente, realizei o filme documentário *Deusa do Ébano*, em que procuro demonstrar como a construção de um discurso êmico sobre beleza negra permite a subversão da ordem através da re-existência como propõe Mignolo (informação verbal),[5] no sentido de resistir e re-existir, inventar um novo corpo negro.

Beleza negra em foco

Certamente, o corpo negro é importante no Brasil como em muitos outros países da diáspora africana. Tradicionalmente, os negros têm sido discriminados

nas propagandas e no mundo da beleza, duas esferas particularmente importantes na construção de estereótipos negativos contra os negros. Ditados populares têm reforçado a rejeição aos fenótipos negros, particularmente, ao cabelo crespo. Exemplos de pais que rejeitam a relação inter-racial com a alegação de que não querem netos de cabelo crespo são freqüentes. Sem dúvida, o cabelo se constitui numa preocupação que antecede ao nascimento da criança e, na maioria das vezes, permanece nas lembranças da infância, da escola e da relação com os outros.

O cabelo é um tema muito presente no cotidiano das mulheres negras e mestiças, muitas gastam quantias significativas dos seus salários para ter um "cabelo bonito" aos seus olhos e aos olhos dos outros. Não é por acaso que parte significativa dos anúncios e propagandas de revistas direcionadas, prioritariamente, ao público negro, como por exemplo, a *Revista Raça Brasil,* é sobre produtos para o cabelo (FIGUEIREDO, 2002; KOFES, 1996).

Ainda assim, até o final dos anos de 1990, a temática do cabelo quase não tinha sido abordada nas Ciências Sociais brasileiras, inclusive, nas pesquisas que se predispunham a refletir sobre a experiência das mulheres negras. Hildegardes Viana (1978) considera que, dentre as características fenotípicas dos negros, o cabelo é o mais importante, acrescentando ainda que o cabelo é o que mais incomoda aos brancos e tem sido considerado o mais feio dentre os fenótipos negros, daí o título do capítulo "O Feio da Raça". Além disso, Hildergades observa que desde o período da escravidão, as mulheres negras utilizavam métodos para manipular o cabelo.

Em época mais recentente, tanto como reflexo do lançamento da R*evista Raça Brasil em* 1996 e da ênfaze na manipulação do cabelo (FIGUEIREDO, 2002; KOFES, 1996), quanto da maior popularidade do chamado estilo afro (SANTOS, 2000; GOMES 2007), algumas pesquisas tem buscado entender os discursos e práticas relativas a construção do corpo negro (PINHO, 2002).

Admitindo que há uma polifonia com relação aos discursos sobre o cabelo, em 1994, realizei uma pesquisa em que busquei entender a relação entre as práticas e os discursos existentes nas diferentes formas de usar o cabelo, proveniente da fala das entrevistadas e estabeleci um contraponto com o discurso das ativistas negras (FIGUEIREDO, 1994). Do ponto de vista da militância negra, o cabelo é importante para marcar a diferença no discurso sobre a identidade, conforme veremos mais adiante. Já para a maioria das entrevistadas, o cabelo é, dentre os fenótipos negros, aquele que pode e deve ser manipulado quando desejado, por isso elas esclarecem que o método empregado para a intervenção depende de diferentes fatores tais como o lugar que se pretende ir, os preços e a disponibilidade financeira.

Visando a dar conta da diversidade de técnicas de manipulação do cabelo, construí uma tipologia em que descrevi tanto as formas e os discursos dos profissionais acerca das suas atividades, quanto o entendimento da identidade negra. Demonstrei que era possível identificar três profissionais distintos: as alisadeiras, as trançadeiras e os profissionais que trabalham com produtos químicos. Dentre estes, eram as trançadeiras que tinham um discurso mais eloqüente e assertivo acerca da identidade negra.[6]

Quer seja porque incomoda aos brancos, quer seja poque incomoda aos próprios sujeitos em questão, para as entrevistadas o cabelo é, dentre os fenótipos negros, aquele que elas mais gostariam que fosse modificado. Quando indagadas sobre o que gostariam de mudar em seu corpo, elas respondiam, invariavelmente, que queriam mudar o cabelo. Ninguém mencionou o fato de querer mudar o formato do nariz ou das nádegas, por exemplo. Além disso, tem uma outra questão sobre o discurso do cabelo que envolve tanto a praticidade, quanto a noção de beleza. Certamente, as noções de beleza e de gosto são construídas socialmente, e as pessoas entrevistadas também são sensíveis ao discurso de beleza vigentes na sociedade mais abrangente.

Desde muito jovens, as mulheres negras são socializadas para terem o cabelo alisado, muitas relataram experiências em que a família e, principalmente, a mãe, impunha que elas tivessem os cabelos alisados. Na fase adulta, algumas alisam o cabelo porque de fato acham que o cabelo alisado fica mais bonito, enquanto outras alegam questões relativas ao cotidiano do uso do cabelo crespo e, em parte, justificam a intervenção no cabelo como uma forma de torná-lo mais prático no cotidiano.

O discurso da militância negra em torno do cabelo é basicamente contestatório e pretende a destruição de imagem dual construída na sociedade ocidental. Nela, o negro encontra-se associado à feiúra, à burrice, à sujeira, etc., em contraposição ao branco, visto como bom, belo e justo. O discurso do movimento negro, portanto, propõe uma inversão simbólica. Na perspectiva do movimento negro, a marca do negro, antes submetido a um processo de manipulação, visando ao embranquecimento, torna-se determinante na construção da identidade negra.

Em seu clássico estudo Nogueira (1985) observou que o preconceito no Brasil é de marca e não de origem. Identificar as marcas raciais descritas por Nogueira não se constitui uma tarefa difícil, por que elas são constantemente ressaltadas para marcar proximidade e/ou distância; similaridade e/ou diferença com o outro. Assim, por exemplo, alguém é sempre mais claro ou mais escuro que

você. Mas é principalmente a cor da pele e a textura dos cabelos que vão definir o lugar a ser ocupado no interior dessa escala classificatória. Por exemplo, morena é a pessoa mestiça e de cabelos lisos, o mulato é também mestiço, mas de cabelo crespo; o denominado sarará são as pessoas mestiças, de pele muito clara, mas de cabelo crespo. E os cabo-verdes são também mestiços, de pele escura e cabelo lisos, considerados como muito bonitos, no Brasil. O que leva a pensar que mais importante do que a cor da pele é a textura do cabelo.

Autores contemporâneos têm retomado esse tema e buscado ampliar a compreensão acerca da lógica que opera na classificação da cor na sociedade brasileira (MAGGIE,1997; VALLE SILVA, 1994). Alguns têm destacado como não apenas os fenótipos influenciam na classificação, mas também a escolaridade, a renda e, conseqüentemente, a classe. A possibilidade de mover-se no interior da escala classificatória depende, portanto, não apenas de características adscritas, mas também das adquiridas.[7]

Contudo, se diferentes termos são empregados no cotidiano para a classificação da cor, as categorias oficiais do censo demográfico limitam-se a cinco: brancos, pretos, pardos, indígenas e amarelos. Com exceção do censo realizado em 1970, o censo brasileiro tem tradicionalmente incluído o item cor no questionário. Por outro lado, o termo negro, que tem sido cada vez mais utilizado, tanto nos textos acadêmicos, quanto na linguagem cotidiana, resulta inicialmente da demanda dos movimentos negros, desde os anos de 1950. De acordo com Sansone (1996), há três sistemas de classificação da cor operando conjuntamente, ou isoladamente. São eles: a classificação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE); os inúmeros termos empregados na cultura popular; e a classificação bipolar utilizada pelo Movimento Negro, e cada vez mais presente nos textos acadêmicos. Além disso, Sansone (1996) demonstra como o termo negro é utilizado por uma população mais jovem, mais escolarizada e que tem expectativas diferenciadas dos pais no que se refere à inserção no mercado de trabalho.

Dessa perspectiva, alisar o cabelo na sociedade brasileira pode não ser visto apenas como um exercício de beleza, mas também pode ser considerado como uma tentativa de mover-se na escala classificatória da cor, tornando-se menos negro. Considerando a importância atribuída ao cabelo na definição do lugar a ser ocupado na escala classificatória da cor, o movimento negro brasileiro toma o cabelo natural como símbolo de afirmação da identidade. O discurso proferido pelo movimento negro é o de estabelecer uma regra contrária à regra vigente e, se a regra é alisar o cabelo, visando dissimular a sua condição étnica racial, a contra-

regra é afirmar os fenótipos, não alisar o cabelo (CUNHA, 1991). Ao propor a afirmação do cabelo, o movimento negro não o isola de um conjunto de roupas e adereços que comporiam uma nova estética (MAUÉS, 1991; VIEIRA, 1989).

Nancy Scheper-Hughes e Margaret Lock (1987) definem e consideram a relação entre três corpos: o corpo individual, o corpo social e o corpo político. O primeiro é entendido como a experiência do *self*, o segundo refere-se à representação do corpo como símbolo natural, e o terceiro refere-se à regulação e controle do corpo. Para Miller (1998), o cabelo também pode ser analisado sob três perspectivas: quanto à dimensão pessoal; ao significado social do cabelo; e à dimensão política. O uso de determinado tipo de cabelo pode também estar associado aos movimentos de resistência, como por exemplo o movimento *Punk*, em que o estilo de cabelo usado pelos jovens está claramente emitindo uma mensagem de resistência cultural (MILLER, 1998).

Nesse sentido, as possibilidades de diferentes discursos sobre o cabelo, assim como a relação com o *self* e com as diferentes representações sociais não estão relacionadas apenas ao desejo de embranquecer como pressupõe algumas das análises sobre o cabelo. Como procurei demonstrar, há uma polifonia nos discursos sobre o cabelo, e os sujeitos negros inseridos neste contexto, lançam mão das diferentes falas e representações, buscando encontrar um lugar de maior autonomia, buscando construir uma melhor relação com o corpo e com a própria imagem.

Notas

[1] Quero agradecer ao convite feito pela CRER-ABA para escrever este artigo, porque possibilitou a interrupção de uma seqüência de argumentos que sempre me permitiram o adiamento desta tarefa. Agradeço aos editores desta publicação pelo estímulo e paciência. Quero agradecer também ao grupo de estudos sobre gênero e raça do POSAFRO/UFBA, especialmente a Tatiana Reis e Viviane Santos.

[2] É Preciso destacar que embora a maioria dos textos mencione a importância da articulação entre as categorias de gênero, raça e classe, quase sempre nas análises é excluida a dimensão da classe.

[3] Sobre o surgimento e trajetória do bloco afro do Ilê, ver Agier (1999).

[4] A incorporação da importância das lideranças religiosas, **das orixás** e das mitologias afro-brasileiras ocorrem num momento posterior, sobretudo, a partir dos anos 1990 (WERNECK; MENDONÇA; WHITE, 1994).

[5] Conferência proferida por Walter Mingnolo no contexto do curso Fábrica de Idéias em 2006.

[6] As alisadeiras utilizam o "ferro de espichar", uma chapa que é aquecida ao fogo. Normalmente esta técnica é realizada nas cozinhas de casa e a clientela é composta de moradores do próprio bairro, diferente das trançadeiras que trabalham para uma clientela muito mais ampla. É importante observar que no período da pesquisa somente as mulheres trançavam e alisavam o cabelo.

[7] Em recente artigo Figueiredo e Aquino (2005) observaram que não só o número de termos empregados na auto-classificação da cor varia entre as cidades, localizadas em diferentes regiões do país, como alguns termos são utilizados especificamente em alguns contextos, a exemplo de um entrevistado que se auto-classifica como uma pessoa de cor, termo só utilizado em Salvador. Em Porto Alegre, foram utilizados 35 termos, no Rio de Janeiro, 32 termos, e em Salvador 53 termos. Do mesmo modo, constatamos que há uma diferença entre o número de termos utilizados para a auto-classificação da cor entre os homens e as mulheres. Ainda que os primeiros utilizem um maior número de termos – 58 contra 44 entre as mulheres –, são elas que mais os diversificam, a exemplo da autodenominação morena, que recebe as derivações de moreninha e morena jambo.

Referências

AGIER, Michael. **Anthropologie du carnival**. Marseille: Parenthese, 1999.

ALMEIDA, Miguel Vale. **Outros destinos**: ensaios da antropologia e cidadania. Porto: Editora Campo das letras, 2004.

ANZALDÙA, Gloria. **BORDERLAND/ La fronteira**: the new mestiza. San Francisco: Spinsters/Aunte Lute, 1987.

AZEREDO, Sandra. Teorizando sobre gênero e relações raciais**. Revista Estudos Feministas,** Florianópolis, 1994.

BAIRROS, Luíza. Lembrando Lélia Gonzalez 1935-1994. **Revista Afro Ásia**, n. 23, Salvador, p. 223-244, 2000.

BENTO, Maria Aparecida Silva. A mulher negra no mercado de trabalho. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 479-489, 1995.

BORDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BROOKSHAW, David. **Raça e cor na literatura**. Porto Alegre: Mercado Abeto, 1983.

CALDWELL, Kia Lilly. Fronteiras da diferença. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 8, n. 2, 2000.

______. The Body and Subjectivity. In: ______. **Negras in Brazil**: re-envisioning black women, citizenship, and the politics of identity. New Jersey; London: Rutgers University Press, 2007. p. 81-130.

CASTRO, Nadya; BARRETO, Vanda Sà. Os negros que dão certo: mercado de trabalho, mobilidade e desigualdades raciais. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 16., Caxambu. **Anais...** Caxambu: ANPOCS, 1992. Mimeo.

CASTRO, Nádia Araújo; GUIMARÃES, Antonio Sérgio. Classe proletária, trabalhadores prósperos. In: GUIMARÃES, Antonio Sérgio; CASTRO, Nadya; AGIER, Michel (Org.). **Imagens e identidades do trabalho**. São Paulo: HUCITEC, 1995. p. 19-39.

CARNEIRO, Suely. Gênero, raça e ascensão social. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 544-553, 1995.

COLLINS, Patricia Hill. **Black sexual politics**: African- Americans, gender, and the new racism. New York; London: Routledge, 2005.

______. **The black feminist thought**. London: Routledge, 2000.

CÔRREA, Mariza. Sobre a invenção da mulata. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 6/7, p. 35-50, 1996.

______. O mistério dos orixás e das bonecas. In: ______. **Antropólogas e antropologia**. Belo Horizonte: Editora da UFMG; Humanitas, 2003, p. 163-185.

COSTA, Joaze Bernadino. **Sindicato das trabalhadoras domésticas no Brasil**: teorias da descolonização e saberes subalternos. 2008. Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília. Mimeo.

CUNHA, Olívia M. dos Santos. **Corações Rastafari**: lazer, política e religião em Salvador. 1991. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

DEGLER, Carl N. **Nem preto nem branco**: escravidão e relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos. Rio de Janeiro: Labor do Brasil, 1976.

DIAS FILHO, Antônio Jonas.O turismo sexual no Brasil e a questão da identidade. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 26., 2002. Caxambu. **Anais...** Caxambu: ANPOCS. Texto apresentado na ANPOCS, mimeo.

FIGUEIREDO, Ângela. **Beleza pura**: símbolos e economia ao redor do cabelo do negro. 1994. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

______. **Cabelo, cabeleira, cabeluda, descabelada**: identidade, consumo e manipulação da aparência entre os negros no Brasil. 2002. Texto apresentado na ANPOCS. Mimeo.

______; GROSFOGUEL, Ramon. Por que não Guerreiro Ramos? Novos desafios a serem enfrentados pelas universidades públicas brasileiras. **Ciência e Cultura**, Campinas, v. 59, n. 2, 2007.

______; AQUINO, Estela. **Dinâmicas da classificação da cor no Brasil**. 2005. Mimeo.

GIACOMINI, Sonia. Mulatas profissionais: raça, gênero e ocupação. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 14, n. 1, 2006.

GILLIAM, Ângela; GILLIAM, Onik'a. Negociando a subjetividade da mulata. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 479-489, 1995.

GOMES, Nilma Limo. **Sem perder a raiz**: corpo e canelo como símbolo da identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GONZALEZ, Lelia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Ciências Sociais Hoje,** n. 2, Brasília, p. 223-244, 1983.

HARAWAY, Donna. Gênero para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 22, p. 201-246, 2004.

HOOKS, Bell. Intelectuais negras. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464-479, 1995.

KOFES, Suely. Comentar a Revista Raça Brasil não é uma tarefa fácil. **Cadernos Pagu,** Campinas, n. 6-7, 1996.

KOFES, Suely. **Mulher, mulheres**: identidade, diferença e desigualdades na relação entre patroas e empregadas domésticas. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1967.

LIMA, Márcia. Trajetória educacional e realização sócio-econômica das mulheres negras. In: HASENBALG, Carlos; VALLE SILVA, Nelson do; LIMA, Macia (Org.). **Cor e estratificação social**. Rio de Janeiro: IFCS;UFRJ-CEAA;PUC-RIO, 1999.

MCCALLUM, Cecilia. Women out of place? A micro-historical perspective on the Black feminist movement in Salvador da Bahia, Brazil. **Jornal Latin America Sdudies**, Cambridge, n. 39, p. 55-80, 2007.

MAGGIE, Yvonne. Aqueles a quem foi negada a cor do dia: as categorias da cor e raça na cultura brasileira. In: MAIO, Marcos Chor; VILLAS BOAS, Gláucia (Org.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1997. p. 225-234.

MAUÉS, Maria Angélica Motta. Da "Branca senhora" ao "negro herói": atrajetória de um discurso racial. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 21, p. 119-130, 1991.

MIGNOLO, Walter. **Local histories/global designs**: coloniality, subaltern knowledges and border thinking. Princeton, 2000. Essays on the Coloniality, 2000.

NOGUEIRA, Oracy. **Tanto preto quanto branco**: estudo de relações raciais. São Paulo, 1985.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. A Sociologia do guerreiro. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.

PINHO, Osmundo Araújo. Deusa do ébano: a construção como uma categoria nativa da reafricanização em Salvador. ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 26., 2002. Caxambu. **Anais...** Caxambu: ANPOCS.

SANTOS, Jocélio Teles. O negro no espelho: imagens e discursos nos salões de beleza étnicos. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 38, p. 49-66, 2000.

SANSONE, Livio. Nem somente preto ou negro: o sistema da classificação da cor que muda no Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 18, p. 165-188, 1996.

SCOTT, Joan. **Gênero**: uma categoria útil para a análise histórica. 2005. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/textos/generodh/gen categoria.html>. Acesso em: 07 nov. 2005.

STOLKE, Verena. Sexo está para gênero assim como raça para a etnicidade? **Estudos-Asiáticos**, Rio de Janeiro, n. 20, p. 101- 117, 1991.

______. La mujer es puro cuento: la cultura del género. **Revista Estudos Feministas,** Florianópolis, v. 12, n. 2, p. 77-105, 2004.

SUAREZ, Mireya. As categorias "Mulher" e "Negro" no pensamento brasileiro. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 15., Caxambu. **Anais...** Caxambu: ANPOCS, 1991. Mimeografado.

VALLE SILVA, Nelson do. Uma nota sobre "raça social" no Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 26, p. 67-80, 1994.

VIANA, Hildegards. **A Bahia já foi assim**. São Paulo: Edições GRD, 1978.

VIEIRA, Hamilton. Tranças: a nova estética negra. In: LUZ, Marco Aurelio, **Identidade negra e educação**. Salvador: Ianamá, 1989. p. 81-87.

VIGOYAS, Mara Viveiros. El concepto de gênero y sus avatares: Interrogantes em torno a algunas viejas y nuevas controversias. In: BENAVIDES, Carmen Millán de; MESA, Ángela Maria Estrada (Org.). **Pensar (em) gênero**: teoria y prática para nuevas cartografias del corpo. Bogotá: Editorial Javeriana, 2004. p. 170-194.

WERNWCK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; White, Evelyn C. **O livro da saúde das mulheres negras**. Rio de Janeiro: Crioula; Pallas, 1994.

Relações raciais e sexualidade

• *Osmundo Pinho* é Professor no Centro de Artes, Humanidades e Letras da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, campus de Cachoeira.

Introdução

Neste breve ensaio, procurarei alinhavar algumas linhas em torno da articulação, vivida na prática e refletida na literatura, entre raça e sexualidade. O objetivo do texto é fornecer, justamente, elementos de indagação sobre essa relação e seus aspectos problemáticos. A minha opção é abordar o tema a partir da recomposição de um "mapa", feito de encruzilhadas de articulação, linhas de fuga, becos sem saída e avenidas inexploradas. Ou seja, é ressaltar aqui, de um ponto de vista parcial e particular, a constituição de questões relevantes, que ajudariam a compor a moldura para a consideração, e a exploração crítica, dos modos sociais de produção e representação para a raça e a sexualidade, nos modos conjugados como essa articulação eventualmente aparece na tradição antropológica.

Maior ênfase será atribuída ao modo como a articulação raça/sexualidade se mistura à representação sobre a nação no Brasil. Na verdade, como veremos, a "entidade" discursiva "Brasil", tem sido pensada e representada justamente como o resultado da articulação particular, e em algumas leituras, única, que se verificou no país, entre sexo e raça. Ademais, como tem sido ressaltado, a sexualidade "miscigenada" parece dar definitivamente o tom para identidade cultural brasileira, de tal forma que o sexo pode aparecer como a "verdade" da nação.

De outro ponto de vista, deveríamos ressaltar e considerar como a sexualidade tem sido questionada como uma arena de constituição da alteridade cultural, e da diferença entre "nativos" e "civilizados". E de como a sexualidade pode ser, assim, racializada, como um sintoma da diferença cultural, que se expressa em termos morais. Tanto produzindo um limite epistemológico para a diferença corporal, sustentada pela política; como de modo inverso, fazendo uso da

experiência etnográfica como um laboratório para desmistificar interpretações autocomplacentes, baseadas na rígida disciplina e no controle sobre a sexualidade. No primeiro caso, vemos como a sexualidade "nativa" parecerá a observadores europeus estranha, exótica, livre dos freios da civilização e sinal indelével, como a nudez primitiva, da irredutibilidade cultural dos outros diante de "nós", brancos civilizados. No segundo caso, a mesma perplexidade diante da diferença leva a projetar nos "nativos", fantasias ou esperanças libertárias, a partir das quais poderíamos olhar para a "vida sexual dos selvagens" como uma alternativa concreta e histórica para as moralidades repressivas e sexofóbicas da cultura européia hegemônica.[1]

Como, de certa forma, esse mecanismo discursivo se transpôs, ou associou-se a outras formas, na tradição brasileira, mereceria ampla investigação. Nesse artigo, salientarei tão somente algumas possibilidades, no sentido de apontar pontos tensos de desenvolvimento para disciplina antropológica. Um destes certamente tem a ver com a reprodução da dualidade etnográfica no contexto brasileiro, consolidada na abordagem que assegura que os pobres participam de uma "Outra" esfera cultural, diferente daquela dos antropólogos. Aquela "outra" seria tradicional e não moderna; holística e não individualista; hierárquica e não igualitária. Ora, grande parte do peso e da densidade etnográfica produzida em auxílio a essa hipótese se localiza no campo da sexualidade e do desejo (DUARTE, 1986; HEILBORN, 1999).

Não há como esquecer, por outro lado, a longa história de patologização e racialização dos pobres. Uma patologização racializada, que elegeu a sexualidade e suas "aberrações", exotismos e "desvios", como campos fundamentais, nos quais o olhar branco (assim reivindicado) e científico fez vir à tona personagens de raça e sexo.[2]

Em termos objetivos, veremos no que segue o esforço que realizei para apresentar a jovens leitores e demais interessados, possibilidades de interrogação crítica, e um mapeamento da constituição, eivada de política e sensualidade, desses objetos bifurcados no entroncamento da raça e do desejo. A esperança é que o texto possa, modestamente, inspirar a realização de pesquisas empíricas sobre o tema, na medida em que muito há ainda que investigar nessa área, notadamente agora que parecemos pouco a pouco nos libertar das amarras ideológicas que obscureciam nosso próprio auto-entendimento.

Sexo na Antropologia: gênero e (re)produção

Todos nós recordamos as descrições vivas, e algo perturbadoras, de ritos e costumes "primitivos" com suas estranhas e inquietantes alusões sexuais, que encontramos em diversos estudos modelares da antropologia mundial, notadamente naqueles voltados para a região etnográfica conhecida como Melanésia, o grande conjunto de ilhas entre a Ásia e a Oceania: travestismo ritual do irmão da mãe; celebrações orgiásticas e incestuosas; felação ritual, etc. (BATESON, 1936; HERDT, 1994; MALINOWSKI, 1978). O texto-mãe desses todos poderia ser "A Vida Sexual dos Selvagens" de Malinowski (1983), publicado originalmente em 1929 a partir do trabalho de campo desenvolvido nas Ilhas Trobriand, borda oriental da Nova Guiné.

A estreita conexão entre a vida sexual, o parentesco e a reprodução da sociedade enquadrava o interesse do autor, sob a chave da recondução da sexualidade e das práticas sexuais ao conjunto de instituições que, articuladas, garantem a reprodução da vida social nativa nos termos de sua constituição. O ato sexual torna-se assim "o núcleo de instituições veneráveis como casamento e família" (MALINOWSKI, 1983, p. 21). A sexualidade em seus aspectos cruamente físicos ganharia assim interesse, em conexão a outros fatos da vida tribal, como se fosse o coração irredutível de fisicalidade e de satisfação primárias.

Mas ele não poderia ser assim encarado se não em comparação com a sociedade ocidental, ressaltando-se suas semelhanças e diferenças. Dessa forma, "o sexo não é para o habitante primitivo das ilhas do Pacífico, como para nós tampouco, uma simples questão fisiológica" (MALINOWSKI, 1983, p. 21). A sexualidade é mais que a mera relação carnal, porque envolve a mobilização de "forças sociológicas e culturais". Para apreender tal conectividade precisaríamos da atenção continuada e da investigação etnográfica adequada, descrita nos moldes que o próprio Malinowski notabilizou.

É preciso dizer que esse livro é prefaciado por Havelloc Ellis, o polêmico e notório pioneiro dos estudos da sexualidade, que em seu prefácio diz:

> O selvagem atingiu, em sua vida sexual um grau muito mais refinado de civilização que o homem civilizado. As comparações que assim somos levados a fazer fornecem-nos sugestões até mesmo para o estudo crítico de nossa própria vida social (ELLIS *apud* MALINOWSKI, 1983, p. 19).

Assim, a sexualidade do homem selvagem poderia ser civilizada ou mesmo refinada. De algum modo, creio que Malinowski estava consciente disso, e o

material etnográfico sobre vida sexual do selvagem fazia parte de um esforço de auto-esclarecimento e contestação intestina, que se ligava a transformações da sociedade européia. Tendo-se em mente os entraves e perplexidades da Europa freudiana diante dos descentramentos e revelações desconcertantes que a psicanálise, por exemplo, havia feito sobre a topografia da mente, e o lugar da sexualidade na formação da personalidade e do inconsciente.

É interessante, assim, perceber a sensibilidade etnográfica de Malinowski para o irônico olhar reverso dos nativos sobre a sexualidade dos ocidentais, para os quais, ao que parece, o sexo também era índice da diferença.

> Os nativos estão inteiramente convencidos de que os brancos não sabem realizar direito o ato sexual. Aliás, uma das especialidades de cozinheiros e criados que tenham trabalhado algum tempo para negociantes, colonos ou funcionários brancos é justamente imitar os métodos de cópula de seus patrões (MALINOWSKI, 1983, p. 338).

Do trabalho de Strathern e Herdt, importantes autores contemporâneos nessa área, desatacaria determinados aspectos, que nos ajudariam a colocar questões qualificadas sobre os modos sociais de produção da diferença sexual. Cisão que está na base de nosso entendimento corrente sobre o sexo e a sexualidade. *Guardians of the Flutes* de Herdt (1994) alcançou grande notoriedade, em certa medida, talvez, graças à recepção escandalosa que teve a revelação etnográfica do "segredo" dos homens "Sambia". Dentre os quais, por vários anos, e diariamente, durante o período em que vivem apartados do resto da comunidade, entre a infância e a maturidade, os jovens neófitos se entregam com dedicação à prática da felação ritual.

Com o risco de simplificar o argumento de sua etnografia tão complexa quanto completa, poderíamos resumir o problema do seguinte modo. Do ponto de vista nativo, os homens são seres incompletos, que necessitam completar a sua formação, ou constituição corporal, através de rituais específicos. Basicamente rituais de separação da mulher, da feminilidade e de sua influência.

> O corpo do rapaz é percebido como um recipiente vazio, altamente susceptível às influências ambientais A mãe é a influência primária; o pai, uma fraca segunda influência. Nada de inato na biologia masculina parece resistir, ou repelir, aos efeitos feminizantes da mulher. Garotas não estão sob risco; elas simplesmente sucumbem à influência de suas mães e à força de sua biologia natural. Elas tornam-se femininas como suas mães. Rapazes devem ser separados das mulheres (HERDT, 1994, p. 217, tradução nossa).

O corpo masculino apresenta, dessa forma, uma maturação deficiente, devendo ser ajudado por procedimentos rituais, tais como a ingestão de sêmen. De modo muito diferente do que ocorre com as mulheres, que de certa forma, são seres mais "naturais".

Justamente por serem naturais, as mulheres são perigosas, escapam ao controle dos homens e vivem num limite apavorante, entre poderes ocultos, ligados à capacidade reprodutiva e aos fluidos corporais femininos, e a sua natureza selvagem. Dessa forma, o conjunto de rituais separa (produz) o corpo masculino, em oposição ao feminino.

> A simulação ritualizada da masculinidade é o trabalho da iniciação coletiva, e é assim precisamente que os homens vêem isso. A iniciação masculina é uma forma rigidamente estruturada de inculcação da 'macheza', passo a passo (HERDT, 1994, p. 204, tradução nossa).

Marilyn Strathern parte de considerações sobre antropologia e feminismo de modo muito explícito, revelando, sob seu ponto de vista, aproximações e distanciamentos. Enquanto que a antropologia estaria baseada na dicotomia nós/eles, e todo o aparato discursivo da etnografia realista volta-se para produzir discursivamente, e também epistemologicamente, um lugar do observador, que é separado, ao menos momentaneamente, do lugar do observado, o feminismo "colapsa" a teoria na experiência. No sentido preciso de que o feminismo pressupõe um sujeito – a mulher – que se define pela experiência da opressão masculina, ou do dano patriarcal. É assim a experiência do sujeito mulher que define a perspectiva feminista, de um ponto de vista teórico e crítico.

No caso da antropologia, e pensemos na antropologia do gênero, a função-autor (FOUCAULT, 1992) do antropólogo se define pela relativa invisibilização da experiência e pela projeção nos Outros das questões, mesmo políticas, que pareçam relevantes à pauta antropológica. A universalidade do "problema da mulher", e da dominação masculina, estaria posta assim em suspensão pela antropologia, que projeta sobre os outros, a partir da interpretação de suas categorias e modos de vida, os problemas relevantes, tal como são conceitualizados pelo ponto de vista nativo, que é, sempre, obviamente, uma função do ponto de vista do etnógrafo. Para este, a sociedade se apresentaria como a "natureza do mundo", prestes a ser desvelada no ato intelectivo pretensamente desenraizado, ou desincorporado, do antropólogo.

Ora, esses pares oposicionais: sujeito/objeto; nós/eles; pluralismo/holismo são como que repetições das estruturas binárias ocidentais ou cartesianas, que revelam a intenção hierárquica de sua arquitetura interna. Por outro lado, se a antropologia está presa a tais binarismos, o feminismo conjura o sujeito mulher (concebido originalmente como branco, ocidental e heterossexual) para reencontrá-lo em outras sociedades, contextos, culturas. De tal forma, que teríamos um impasse e às vezes o pior dos dois mundos.

Em termos concretamente etnográficos, Strathern explora desdobramentos importantes da teoria do "dom" e da troca para a formação dos gêneros e dos sexos no contexto melanésio. A partir de outras fontes etnográficas para a região, conclui que os homens, em determinadas circunstâncias, trocam bens para definir seu próprio "valor". O que seria entendido, em termos êmicos, como um efeito ou performação, desenvolvido na prática como um modo de estimar o valor recíproco dos homens. Na etnografia melanésia, ela considerou como pessoas são objetificadas/personificadas através de relações sociais. Na medida em que as pessoas transformam determinadas relações em outras distintas, elas produzem a si mesmas como sujeitos. Relações de produção material poderiam ser assim, concebidas sob o registro das trocas, como produtoras de relações sociais entre as pessoas, e como produtoras das próprias pessoas como sujeitos (in)dividuais e sexuados. Tal poderia ser o processo justamente definido por Rubin (1975) como produção de "mulheres domesticadas".

Uma mulher é "apenas" uma mulher, e só torna-se um ser embebido em posições sociais, como esposa, mãe ou prostituta, através de relações sociais definidas. O mecanismo que transforma "fêmeas da espécie" em "mulheres domesticadas" seria aquilo que autora chama de sistema sexo/gênero, o conjunto de procedimentos através dos quais a sociedade transforma o sexo biológico em "produtos da atividade humana", por meio das quais as necessidades sexuais são alcançadas (RUBIN, 1975, p. 158). As relações de produção devem ser, entretanto, distinguidas claramente das relações de sexualidade. Enquanto umas produzem valor e mercadorias, outras produzem "meios de existência" e outros seres humanos.

A autora cita Engels, que diz que a organização social sob a qual determinado povo vive, depende fundamentalmente de duas esferas de desenvolvimento: o trabalho (produção) e a família (reprodução). Mas o sexo – identidade de gênero, desejo sexual, fantasias, etc. – é em si mesmo um produto social. Também é produzido. E Rubin ainda enfatiza: "A formação da identidade de gênero é um exemplo de produção na esfera do sistema sexual" (RUBIN, 1975, p. 167, tradução nossa).

Longe ser a expressão de diferenças naturais, uma identidade de gênero exclusiva é o resultado da supressão de similaridades naturais. Isso requer repressão, contenção, disciplinamento, vigilância, repetição. Ou seja, a produção efetiva da diferença. A divisão dos sexos tem assim o efeito de reprimir, ou modelar, traços de personalidade de homens e mulheres, de modos diferenciados, mas com efeitos pertinentes sobre ambos (BUTLER, 2003b, p. 45-46).

Indivíduos serão instruídos como homens e mulheres, e a heterossexualidade compulsória deve ser, a qualquer custo, assegurada, por que o horizonte fundamental das trocas sociais, sob a perspectiva estruturalista (criticada por autoras feministas), é o casamento e a formação da família, base para reprodução da sociedade. O tabu do incesto Lévi-Straussiano pressuporia, assim, de modo mais ou menos articulado, o tabu da homossexualidade.

> Gênero não é apenas a identificação com um sexo. Ele também implica em que o desejo sexual seja dirigido em direção ao outro sexo. A divisão sexual do trabalho está implicada em ambos os aspectos do gênero. Macho e fêmea Ele os criou e Ele os criou como heterossexuais. A supressão do componente homossexual da sexualidade humana, e como corolário, a opressão dos homossexuais, é dessa forma, um produto do mesmo sistema cujas regras e relações oprimem as mulheres (RUBIN, 1975, p. 180, tradução nossa).

Mas a linha de fronteira entre sexualidades e corpos sexuados foi também produzida pelo encontro colonial, e a antropologia social desenvolveu vocabulário e repertório capaz de enumerar e conciliar diferenças sexuais/culturais sob uma mesma chave compreensiva mais ampla. Uma chave tal que superordenava o biológico sob a capa da irredutibilidade cultural, produzindo em meio, e contra, aos intensos debates raciológicos da época uma outra conexão sociologicamente determinada, mas fisicamente ancorada, entre natureza e cultura.

Como não poderia ser a sexualidade – dispositivo de regulação do indivíduo e da espécie – ponto fundamental de articulação e tensão para esta conexão transposta?

Estas relações, entre o biológico e cultural, aparecem metamorfoseadas no contexto brasileiro como outras relações – entre natureza e cultura; corpo (negro) e mente (branca); inclinações individuais e atavismos, etc. – definidoras do campo de tensões marcado pelas "ilusões da liberdade" a que se referia Nina Rodrigues. Se o indivíduo é submetido a leis histórico-naturais universais de que vale a boa vontade e o livre arbítrio? A liberdade é uma quimera e uma quimera

perigosa, nos dizia o Doutor Maranhense, devendo ser posta sob controle da ciência. Se anteriormente as diferenças humanas foram pensadas em termos de nações e tribos, a partir do desenvolvimento da modernidade e da expansão colonial, as raças se colocam como a chave classificatória que permite equacionar estes diversos níveis: indivíduo e sociedade, natureza e cultura, história e seleção natural. Os fins políticos de tais interconexões são evidentes no proselitismo raciológico que, no Brasil, ganhou contornos particulares, adequados a nossa própria condição de economia periférica no capitalismo, com a inserção e a ação objetiva de agentes sociais e personagens históricos como o nosso Nina Rodrigues e sua escola demonstram (CORREA, 2001; SCHWARCZ, 1995).

Racialização do Sexo: O "Fantasma na Máquina"

Práticas discursivas, como discursos práticos, sustentam determinados sujeitos, assim como definem ou constituem determinados objetos. Para tanto necessitam de um *background* sobre o qual possam se instalar, este deverá ser formado por práticas e instituições sociais historicamente determinadas.

> Declarações não são como o ar que respiramos, infinitamente transparente, mas coisas que são transmitidas e preservadas, que tem valor e de que alguns tentam apropriar-se; [...] coisas que são duplicadas e não apenas por cópia ou tradução, mas por exegese, comentário e proliferação interna do significado (FOUCAULT *apud* DREYFUS; RABINOW, 1982, p. 49, tradução nossa).

As formas do discurso proliferam articulando poder, direito e verdade, em combinações específicas, produzindo a "verdade" através de injunções específicas: "No hay ejercicio de poder posible sin una cierta economía de los discursos de verdad" (FOUCAULT, 1992, p. 34). Definir objetos é definir o conjunto de regras e relações institucionais, políticas, que, nesse sentido, os tornaram possíveis. Os discursos não seriam signo de alguma outra coisa, mas, é imperioso "*restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; suspender, enfim, a soberania do significante*" (FOUCAULT, 2002, p. 51). Faz-se assim necessário considerá-los neles mesmos, em seu funcionamento como práticas e não como sistemas abstratos de signos (DREYFUS; RABINOW, 1982). No ocidente moderno, discursos de produção de verdade têm sido além do mais, discursos de produção de sujeitos. Estes discursos, incidindo sobre a constituição dos problemas da formação do

indivíduo, e de controle sobre o corpo individual, são discursos disciplinários, das disciplinas. Incidindo sobre o corpo coletivo das populações constituem-se em biopoder, poder de administração da vida coletiva no corpo social.

É preciso reconhecer, nesse âmbito, que tanto a noção de indivíduo – pessoa moral, livre, autônoma – quanto à de sociedade – como um conjunto de regularidades externas à cultura ou o contexto social global – são conceitos e não exprimem necessariamente correspondência com objetos sensíveis, positivos, existentes no "mundo real". A sociedade, com uma entidade discreta separada da ação humana é uma abstração (STRATHERN, 1996, p. 66). O indivíduo considerado como apartado das estruturas materiais e simbólicas, que são de fato a matéria da experiência social e da vida, não o é menos (HARAWAY, 1993).

O sujeito negro, que viveria dividido, entretanto, entre dois mundos,[3] não comparece, dessa forma, ao teatro das interações sociais ou identitárias como um estranho que chega a uma paisagem indecifrada, mas é "junto com" a própria paisagem, que se vê organicamente definida através das lutas. Como em Fanon (1983), vemos que o mundo colonial ou escravista – e sua herança – são os seus próprios personagens e paisagens em interação complexa e contingente.

Como Stolcke (2006) tem colocado, ademais, em tempos coloniais a regulação dos corpos de mulheres, brancas e negras, foi essencial para a reprodução das hierarquias raciais, baseadas na pureza de sangue. Em *O Parentesco e Sempre Tido como Homossexual*, Butler (2003a) aponta para um dos aspectos fundamentais dessa historicidade colonial, encarnada em corpos subalternos. Citando Hartman, ela diz que a escravidão é o fantasma na máquina do parentesco, se referindo especificamente as relações raciais nos Estados Unidos. Mas, certamente, poderíamos extrapolar, respeitadas as condições específicas, tal consideração para outras nações no Novo Mundo. Porque o parentesco afro-americano tem sido objeto a muito tempo de vigilância, admoestação, patologização e mesmo criminalização por parte do Estado, não só nos Estados Unidos, mas em diversos contextos latino-americanos.[4] Em termos históricos, tal controle remete às interdições sexuais, ao Jim Crow, a criminalização do homem negro, a invisibilização da família negra, enfim à escravidão e ao mercado dos corpos.

Ademais, salienta Butler, é impossível separar questões de parentesco das questões de propriedade. Como Robert Young desenvolve, a produção de sujeitos sexuados e racializados sob regime colonial, não pode ser dissociada, dessa forma, dos processos de produção material e econômica do mundo colonial e de suas hierarquias. Como até mesmo Freyre (1995, p. 316) reconheceria: "Não há

escravidão sem depravação sexual." Assim, a escravidão e a *plantation* teriam sido cenário e laboratório para a racialização da sexualidade.[5]

> É óbvio que formas de intercâmbio sexual promovidas pelo colonialismo eram elas próprias, tanto reflexo, como conseqüência, dos modos de intercâmbio econômico constitutivos da base das relações coloniais (YOUNG, 2002, p. 181, tradução nossa).

Recentemente, as chamadas "*wellfare queens*", mulheres negras e latinas supostamente dependentes de ajuda social nos Estados Unidos, têm sido alvo de intensa polêmica. Do mesmo modo, determinados comportamentos de homens afro-americanos, especificamente o chamado *down low*, ou seja, a prática de sexo homossexual clandestino, e sem implicar em identidade homossexual, entre homens negros socialmente heterossexuais (MALEBRANCHE, 2006). Prática, aliás, tradicionalmente referida a homens jovens latino-americanos[6] – com as ressonâncias "orientalistas" já apontadas por Carrara e Simões (2007). E que tem importantes implicações para a crise da AIDS, mais uma das tragédias afro-americanas.

Escrevendo sobre tal crise na comunidade negra, Cohen (1999), descreve como os preconceitos homofóbicos e a prevalência das igrejas cristãs como base (legítima) de organização das comunidades afro-americanas, dificultou a luta contra o HIV/AIDS, na medida em que suas vitimas pareciam como, de certa forma, merecedoras do castigo, pelo comportamento inadequado. A crise revelou, assim, os limites da "*Black politics*", limites definidos pelo sexismo, pelo fundamentalismo e pela homofobia. Tais limites revelam, por outro lado, as bases arbitrárias da construção de um consenso político, ou agenda comum, para as políticas negras. A ilusão da homogeneidade da comunidade pareceria assim insustentável. Como fazer face politicamente a essa compreensão?

Ora, abraçando talvez o desafio a heteronormatividade que pressuporia uma abertura em direção a consideração de como variáveis interseccionais produzem *queer subjects* de modo diferenciados. Permitindo, por outro lado, salientar como outros sujeitos sociais são perseguidos e aviltados em função de comportamentos sexuais conjugados à raça e classe, ou como as considerações de opressão, injustiça e violência conectam experiências subjetivas de determinados atores sociais (COHEN, 2001, p. 204).

Sexo, Raça e Nação

Gilberto Freyre (1995) poderia ser visto como o precursor senhorial da consideração antropológica sobre a articulação raça e sexualidade na cultura brasileira. É impossível esquecer que seu estudo monumental é justamente subintitulado "Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal". E dessa família participam o negro e o índio, sob as condições específicas da "Economia Patriarcal". Assim é que o capítulo dedicado àquele se chama "O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro".

Com a famigerada sabedoria proustiana, Freyre indica claramente os limites sociológicos e históricos para a sexualidade, e seu papel estrutural na reprodução e atualização (desfrute) de hierarquias sociais.

> Nada nos autoriza a concluir ter sido o negro que trouxe para o Brasil a pegajenta luxúria em que nos sentimos todos prender, mal atingida adolescência. A precoce voluptuosidade, a fome de mulher que aos treze ou quatorze anos faz de todo o brasileiro um don-juan não vem do contágio ou do sangue da 'raça inferior' mas do sistema econômico e social de nossa formação (FREYRE, 1995, p. 320).

Ora, é a miscigenação, engrenagem lubrificada, que permite que as contradições raciais e sexuais se equacionem numa feliz solução final, baseada no desejo e na dominação. Uma solução ideológica, bem esclarecido, mas que muitos parecem preferir, ou eleger, como mito de origem, utopia e destino da nação. Desde os anos 30 pelo menos, grande esforço discursivo tem se realizado para demonstrar e celebrar as delícias da miscigenação.

> Já nossas avós diziam que há 'crioulas de barriga limpa'. Seus filhos, sendo também filhos de homens mais claros, puxam ao pai. Talvez a Bahia seja uma cidade com muitas pretas e mestiças de barriga limpa. Todos notam que marchamos para uma população totalmente mestiça, mas com aparência de branca. Enquanto isso, Rio, São Paulo, Nova Iorque, Chicago, graças à discriminação racial, vão-se enchendo de pretalhões puro sangue. Eles que resolvam seu "big" problema, que nosso sabemos resolvê-lo. E com que satisfação...! (VALLADARES, 1951, p. 91-92).

A mestiçagem, de um ponto de vista mais amplo, poderia ser ainda vista como uma vantagem comparativa por alguns (PIETERSE, 2001), "*e com que satisfação*", na medida em que dessencializa identidades fixas e desfetichiza fronteiras sociais. Não me parece necessário recordar, entretanto, que o homem

branco, ao que parece imune ao hibridismo, permanece tão essencializado e fetichizado como sempre. Re-presentado como o Universal, que não é sincretizado, mas sincretiza, "fertiliza" (no caso do Brasil, diríamos, canibaliza) outras culturas, transformando-as.

Parece-me relevante, entretanto, considerar as escalas e os contextos onde esta mestiçagem ganha encarnação e uso nas práticas concretas. O que significa (ou representa) o discurso da mestiçagem nos países latino-americanos?

Visto de cima, ou da Casa Grande, digamos assim, teria o mesmo caráter disjuntivo da hibridez quando vista, digamos, *desde abajo*? E mais, o mestiço ou categorias sociais mestiças, ganham sentidos diversos em contextos coloniais diferentes. Na América Latina, a miscigenação que atinge de modo socialmente identificável a maior parte da população, foi esposada como ideologia por Estados autoritários e racistas, num pacote que inclui branqueamento, invisibilização do negro e de sua historicidade, e hipocrisia racial (WADE, 1991; WRIGHT, 1996). Diante disso, quando falamos de miscigenação e hibridismo falamos da mesma coisa em qualquer lugar?

Homi Bhabha parece por as coisas em seus próprios termos quando identifica hibridismo à tradução. Um processo de produção de sujeitos e identidades sociais como imagens de identidade performadas. Ele nos diz que a cisão do sujeito colonial, que produz a diferença como um dispositivo de enunciação ativo na linguagem, é um movimento político que se renova sempre, e que ganha, no contexto colonial, o caráter de ruptura com as formas de representação, que são formas de dominação, ocidentais ou brancas. Sendo assim, "a Tradução é a natureza performativa da comunicação cultural" (BHABHA, 1998, p. 313). Nesse sentido, hibridismo não seria uma propriedade miscigenante de culturas crioulas, nativas ou coloniais, mas o movimento de diferenciação e identificação de sujeitos pós-coloniais, que performam a si mesmos como identidade, no espaço aberto pela diferença e pela distância entre o Eu colonial e o seu Outro colonizado (BHABHA, 1998).

Abertura, contigencialidade, diferença, estas parecem ser as palavras chaves para a compreensão de processo de transformação cultural em contextos coloniais. E foi justamente contra esse processo de disjunção e abertura que Freyre escreveu. Para este, miscigenação significa mistura racial/cultural, síntese e amálgama, "*equilíbrio de antagonismos*" enraizados na carne e no sangue, nunca diferenciação ou ruptura, mas conciliação e transigência. Ou melhor, diferenciação para fora – daí a convicção no excepcionalismo étnico/cultural - e unificação para dentro das

fronteiras nacionais – daí a ênfase na assimilação e na essencialização normativa do mestiço (PINHO, 2004).

A história da miscigenação, e de suas formas re-presentadas,[7] deveria ser considerada como eivada de dominação e violência, exercidas por meio, e em meio, a sexualidade e ao desejo. Como aparece retratada, de modo algo auto-contraditório no romance *Viva o Povo Brasileiro*, do "freyreano" João Ubaldo Ribeiro (1984, p. 23):

> Acode-me cá! – disse ao escravo, que lhe estendeu a mão para que se levantasse, o que fez penosamente, a barriga decidida a permanecer no chão, enquanto ele arfava com os joelhos dobrado em grande esforço. – Que tens, não mais podes com o peso? Não saíste a tua mãe, então, que muitas vezes a fodi deitando-lhe em cima todas essas arrobas e não me recordo que houvesse ficado amassada e, se não já se tivesse tornado uma burra pelancuda e cheia de gafa que apanhou dos cães, ainda ia eu lá muitas vezes àquele rabo preto. Mas não há de ser nada – acrescentou com um riso obsceno, passando a mão gorda e peluda pelo traseiro de Feliciano –, pois destes cús da tua família ainda não tive cá, meu quinhão completo, e chegará o dia em que te chamarei a meu quarto para que te ponhas de quatro e te enfie toda essa chibata pelo vaso de trás, que nisso lá hás de ser bom.

O trecho aponta, ademais, para dimensão tabu e soterrada da experiência de dominação racial/sexual. O fato de que ela afeta mulheres e homens, subalternizados racialmente e expropriados sexualmente, ou seja, "feminilizados", porque associados à passividade. De tal forma que "*é o negro feminizado – a baiana ou a mulata – que acabar por se tornar um símbolo aceitável do país*" (CORREA, 2000, p. 261). Ou ainda, de outro modo, homens negros são "objetos" ou "peças", tornados corpos, capazes de sintetizar e representar as estruturas de dominação hierárquica. Tal representação justamente "emascula" homens negros, e de modos mais ou menos metafóricos, os põe, sodomizados, diante da violência, do encarceramento, da fetichização e da exploração sexual. A representação da alteridade, sexualizada e racializada, torna-se assim o mecanismo simbólico, prático-discursivo, para certa economia política de produção da sujeição nos corpos e na estrutura social (FIGARI, 2007).

Interessante e qualificado debate recente ajuda a por em termos mais particulares as contradições sobre representação da nação e sua alteridade, a sexualidade e a raça. Refiro-me à palpitante discussão sobre a natureza da homossexualidade popular no Brasil, e o lugar da "ambigüidade", caracteristicamente brasileira, nessa tipologia.

Como Carrara e Simões (2007) argumentam, o Brasil tem sido representado como um país essencialmente sexual. E definido pela sexualidade. No esforço de salvaguardar a tradição sócio-antropológica brasileira, estes autores criticam trabalho recente do antropólogo norte-americano Richard Parker (2002) em muitos pontos importantes e bem fundamentados. Em termos grosseiramente resumidos, o fazem da seguinte forma. Primeiro, criticam a Parker porque este teria transformado o "nacional" em "popular", advogando que o tipicamente brasileiro pertenceria aos pobres ou as classes populares. Em segundo lugar, teria definido a marca da identidade nacional/popular/sexual manifestada nas hierarquias (sexuais, raciais e de classe) como sintoma do atraso nacional. Por fim, Parker teria reproduzido um modelo explicativo da relação centro-periferia que reserva à periferia, ou seja, a nós, o lugar de consumidora da modernidade, notadamente sob a forma de mercadorias.[8]

> O esforço de Parker em ultrapassar uma abordagem simplista da relação 'norte'/'sul' ou 'centro'/'periferia' deve ser reconhecido, mas , em seu modelo de análise, as culturas periféricas somente seriam 'ativas' dentro dos limites impostos por uma passividade englobante ou estrutural. O movimento inicial que acontece no 'centro' independe delas. Elas incorporam, processam e dadas certas circunstâncias especialíssimas, conseguem exportá-lo reelaborados (como travestis e michês). O movimento tem sua origem sempre no exterior (CARRARA; SIMÕES, 2007, p. 91-92).

A oposição já clássica, descrita por Fry (1982), por outro lado, entre modos de sociabilidade e sexualidade, igualitários ou "modernos", referidos a fragmentos específicos de classe no Brasil, não poderia, dessa forma, ser usada para denunciar um "atraso" relativo do Brasil, ou de seus setores populares, em relação à modernidade ou à democracia sexual "moderna", como Carrara e Simões apontam com justeza. Mas também é evidente que o modelo (hierárquicos/igualitários) oculta sua própria fragmentação/contradição interna e, por outro lado, desconsidera as relações entre "modernos" e "tradicionais". Essas seriam modernas ou hierárquicas?

Em *Male Homossexuality and Afro-Brazilian Possession Cults* Fry (1987) descreve, assim como em outras oportunidades, o universo das interações sexuais entre homens em Belém do Pará, notadamente aqueles ligados ao universo do culto afro-brasileiro. Fry mostra a instabilidade e o aspecto performático das identidades sexuais. O "homem de verdade" se comporta socialmente como "homem" e nunca "dá", ou seja, permite-se ser passivo numa relação sexual. De tal

modo que o mais importante para definição da masculinidade heterossexual, não seria tanto o parceiro sexual, mas o desempenho particular dos parceiros vis-à-vis. E, mais interessante, ao que parece os parceiros sexuais ideais preferidos das "bichas" seriam os "homens de verdade". Salientando-se que os aspectos, digamos, hierárquicos, ou as diferenças vividas e representadas nos corpos, seriam bem mais importantes que identidades sociais abstratas, remetidas a sistemas de classificação – homossexuais/heterossexuais – estranhos ao contexto. Tal configuração sócio-sexual, e Carrara e Simões, estão mais uma vez cobertos de razão nesse campo, aponta para uma realidade sexual mais complexa que as dicotomias simples poderiam descrever e se referem mais a uma porosidade das categorias e condutas sexuais masculinas, do que para uma fragilidade de identidades gays.

Mas Fry analisa o material de Belém tendo em mente as realidades distintas, encontradas nos grandes centros urbanos do "moderno" Sudeste brasileiro, sendo assim sua questão principal é porque o candomblé está em Belém, e em outras cidades do Norte/Nordeste, associado aos baixos estratos sociais, à marginalidade ou ambigüidade sexual, e tal não ocorre no Rio ou em São Paulo. Ou seja, porque a marginalidade social conecta-se com a marginalidade sexual. O autor atribui a transformações sociais mais amplas essas diferenças, notadamente ao fato de que no Sudeste desenvolvido os agentes podem contar com sistemas concorrentes de classificação social e podem eles mesmos, moverem-se entre essas categorias, "perturbadas" pelo desenvolvimento social.

> Oportunidades para a mobilidade são menores no Norte e no Nordeste, onde riqueza e poder continuam em grande medida a serem legadas por nascimento. No Sul urbano e industrializado, diferenças de classe não são mais exclusivamente função do nascimento e alguma ruptura do sistema ascriptivo de classe é acompanhado pela erosão da classificação rígida de papéis sociais observada em Belém (FRY, 1987, p. 87, tradução nossa).

De um modo específico, e seguindo a sugestão de Carrara e Simões, material como esse, e outros, que discute a vida sexual na fronteira "marginal" da sociedade, poderia ser interpretado de um ponto vista *queer*, que enfatizasse os aspectos transitórios, instáveis e hierárquicos e, talvez mais fortemente, como as hierarquias criam condições para o exercício da sexualidade, e produzem sujeitos sexuais como sujeitos do desejo, ou talvez, em muitas circunstâncias sujeitos "coisificados" como objetos desejados.

"Pero, Loca!": Etnografias, Ambigüidades, Desigualdades

O entendimento da sexualidade como um dispositivo prático, que se exerce em meio aos corpos, os produzindo efetivamente, como suporte para a subjetivação de sujeitos sociais, "suspensos" na malha difusa do poder (FOUCAULT, 2004), pode nos permitir compreender os padrões locais, cultural e sociologicamente determinados, para as formas concretas que práticas sexuais, e discursos sobre o sexo, assumem em contextos particulares, como uma das formas distintas e concretas da articulação entre poder e saber, como procurei desenvolver anteriormente. Tais articulações são culturalmente informadas, o que não quer dizer que não sejam objeto de manipulação deliberada, pelo contrário, notadamente no que se refere à administração do poder, por parte do Estado, sobre os corpos sexuados. A cultura, assim, conecta-se a sexualidade de modos atravessados pela política e pela desigualdade.

É fundamental considerar-se, desse modo, como na América Latina produziram-se elites raciais e de classe, e como essas se produziram associadamente a produção de outros subalternos: negros, indígenas, camponeses e o *lúmpem* urbano. Tal processo poderia definir uma situação particular de colonialismo interno aos Estados Nacionais,[9] mas talvez de modo mais rigoroso pudéssemos dizer que os Estados Nacionais se construíram justamente sobre essa oposição/relação entre o povo e as elites dominantes. Ora, desde sempre, povo e elite foram pensados em termos raciais.

> Como é bem conhecido, embora a maior parte da América Latina tenha alcançado a independência formal no século dezenove, as nações-estado pós-coloniais resultantes foram dominadas predominantemente por criollos brancos que desenvolveram regimes coloniais internos com relação a índios, escravos de descendência africana, o campesinato mestiço ou mulato e o nascente proletariado" (LATIN..., 1995, p. 137-138).

No espaço das lutas coloniais que produziram corpos e sujeitos subalternizados, também foram produzidas, por outro lado, formas contra-hegemônicas populares, vernáculas, dispersas, híbridas e irônicas. Modelos alternativos de sexualidade e corpo, engendrados em meio a tradições seculares de povos submetidos, e a leituras modernas da incorporação *detournée* de novos repertórios "modernos" e globalizados.[10] Modelos alternativos de masculinidade e feminilidade, de sexualidade e identidades sexuais, que seriam a base a partir da

qual uma alteridade epistêmica de corpos e povos coloniais poderia ser identificada (GROSFOGUEL, 2007).

Como Carlos Figari (2006) aponta, com justeza, "os discursos e silêncios" sobre a sexualidade foram, e são, fonte de injustiça, violência e privação de direitos na América Latina. Ocupam mesmo lugar de destaque em estruturas de dominação e estigmatização dos pobres, vistos, por exemplo, em alguns casos, como não-modernos, associando-se seus modos de vida, no mais das vezes justamente gerados pelos modos particulares de desenvolvimento da modernidade na região, como atrasados, e obscurantistas, presas passivas do passado e da tradição.

Ora, a diferenciação dos corpos, e sua hierarquização colonial, demandaram a regulação de corpos sexuados e racializados. O homem branco, como o colonizador heterossexual, ocupou o lugar discursivo do macho penetrador e civilizador, ativo sexualmente e produtor de história e cultura, reservando para negros, índios, mulheres e "pervertidos" sexuais, o lugar passivo de objeto da dominação e do disciplinamento, assim como o lugar da sexualidade indomável, abjeta e perigosa, num paradoxo claro, que revela a estrutura da contradição sexual, na formação de corpos coloniais. Esse processo de entronização do macho branco, também é, na verdade, fundamentalmente um processo de legitimação da expropriação econômica, dos bens, dos corpos, dos territórios e dos frutos do trabalho.

> A história dos significados da palavra comércio inclui tanto a troca de mercadorias como a de corpos no intercurso sexual. Seria então plenamente apropriado que a troca sexual, e seus produtos miscigenados, que capturam as violentas relações de força antagônicas da difusão sexual e cultural, se tornassem o paradigma dominante através do qual o apaixonante tráfico econômico e político do colonialismo fosse concebido. Isso talvez explique porque nossas próprias formas de racismo permanecem tão intimamente atadas a sexualidade e ao desejo" (YOUNG, 2002, p. 181, tradução nossa).

Assim, a escravidão, "fantasma na máquina", preserva o seu caráter estrutural a um só tempo das sexualidades e das raças (FIGARI, 2006).

Na cidade colombiana de Cali, por exemplo, apesar da ampla mestiçagem *de facto*, os padrões de segregação e discriminação social, e inclusive espacial, são racialmente determinados, estruturando as zonas urbanas de gradações sócio-econômicas marcadas pelo *continuum* racial (GIRALDO; QUÍLEZ, 2000).[11]

Os conflitos das ultimas décadas entre o governo colombiano, paramilitares e grupos esquerdistas como as FARC tem provocado o deslocamento de milhares

de pessoas, numa tragédia humanitária sem precedentes na América Latina. Grande parte desses "*desplazados*" são justamente originários das áreas tradicionalmente ocupadas pelos negros. Em função da guerra, grandes contingentes afrodescendentes deslocam-se da zona rural e costeira para a periferia de grandes cidades como Bogotá e Cali. Nesse contexto, homossexuais afrodescendentes devem sobreviver e encontrar condições para elaborar estilo, identidade e formas culturais próprias, como descreve Benítez (2005).

O paradoxo que esta autora, e outros, apontam é que apesar da discriminação e da exclusão, dos estigmas e preconceitos, existe certa valorização da cultura negra como elemento da cultura nacional. Justamente, em muitos casos, pela via dos estereótipos, uma vez que se imagina que os negros são mais sensuais, musicais, alegres e festivos, ainda que primitivos e um tanto ingênuos. Determinados limites corporais, além disso, são concretamente impostos aos agentes, segundo a autora. Em primeiro lugar é preciso saber comportar-se sem "vulgaridade" e sem demonstrações públicas de afeto entre casais. Do ponto de vista dos "*pirogos*", jovens prostitutos, ou semi-prostitutos das classes populares, algo análogos aos "*chongos*" argentinos ou aos "bofes" brasileiros, o importante é não permitir-se ser penetrado sexualmente, ou pelo menos não dar demonstrações públicas de que o permite, porque dessa forma sua identidade heterossexual pareceria preservada.

Num espaço definido por hierarquias e por modelos ideais de beleza e comportamento público, pode ser muito difícil para um jovem negro, emigrante homossexual, ser aceito. Porque, como a autora salienta, ser aceito não depende apenas de ser "bonito", jovem, bem empregado, viril e branco, mas também de se relacionar com outros homens de igual perfil. Tais modos de comportamento, que se apresentam na superfície das relações sociais, poderiam ser interpretados, segundo a autora, como uma gramática que "*também serviria as leituras de classe*", de tal maneira que as formas específicas da cultura gay se prestariam a traduzir distinções e hierarquias sociais, localizando os agentes nesse espectro complexo e interseccional de desigualdade e exclusão. Nesse cenário, uma das formas do gay negro ser aceito é pela via do "exotismo". Assim, um gay negro "bonito" pode ser aceito e valorizado, mas com as usuais associações com barbarismos, selvageria e a hiper-sexualidade.[12]

> Oferece-se aos negros um espaço muito específico de participação mediante a fetichização de seu corpo e de sua sexualidade, mas fecham-se para eles a possibilidade de estarem em cena com um ser que vai alem de seu corpo e que é, por exemplo, intelectual. Nesse jogo de ideologias, o negro oferece

> uma experiência direta com o dionisíaco, uma utopia erótica e genital, mas que talvez não seja nada além disso (BENÍTEZ, 2005, p. 65).

Como salienta ainda Benítez, e outros, existiria uma forte associação entre masculinidade, heterossexualidade e negritude, de tal modo que nas "*comunas*" de Cali um homem homossexual negro, principalmente se muito visivelmente afeminado é um escândalo.

> Pero usted ve aun negro que se la sale maricada, entonces uno como que hijueputa, se aterra [...] uno negro como que sea amanerado, como mujercita, queda como berraco [...] entonces cuando les sale el negro con la gran verga pero loca, eso es como el caos para ellos (GIRALDO, 2007, p. 12).

Assim, a negritude é também produzida, inventada e reinterpretada através desses diferentes mundos da sexualidade. Os modos dessa produção passam por atributos corporais percebidos, inventados, produzidos ou efetivamente fabricados, através de próteses e alterações corporais. Ora, tal produção corporal forma as fantasias e o imaginário racial/sexual de negros e brancos, ocupando assim um lugar na "ordem social de dominação" (GIRALDO *et al.*, 2007, p. 31). Assim, tensões, ou contradições, são produzidas entre lugares de subordinação social e de fetichização, e as interações raciais sexuais que ocorrem no mundo da vida.

Fatores como esses formam o que Fernando Urrea Giraldo, e seus colaboradores, chamam de tensões na construção de identidades de homens negros e homossexuais. Remetendo-se a trabalhos anteriores, mostram como, em comunidades populares de Cali, os tipos masculinos opostos, *gomelos* e *aletosos,* encenam modelos de masculinidade e suas "*fissuras*". Enquanto que *aletosos* seriam rapazes dispostos a exercer a violência para afirmar sua sexualidade, além de demonstrarem o comportamento sexual predatório comum em outros contextos (PINHO, 2007), os *gomelos* seriam de certa forma "afeminados", próximos aos padrões de classe média e, por conseguinte "brancos", representando assim um afastamento tanto dos padrões da cultura popular e negra, como dos ideais opressivos de masculinidade. Ora, "*las diferencias raciales no están subordinadas a las diferencias sexuales, sino que las dos se articulan en el cuerpo*" (GIRALDO *et al.*, 2007). Assim, nesses trabalhos salienta-se o aspecto contextual e conflitivo das identidades negras em contextos populares, nos quais modelos possíveis são contestados, desafiados, re-interpretados.

A cidade de Salvador da Bahia poderia ser considerada, sob certos aspectos, como ocupando um lugar análogo de Cali, na "orden racial" brasileira. A partir de dados produzidos durante projeto de prevenção a HIV/AIDS para "Homens que fazem sexo com Homens" (HSH) naquela cidade,[13] poderíamos levantar algumas questões. A atuação prática do projeto, naquele momento, localizava-se em torno de centros territorialmente definidos como espaços de *cruising*, ou sociabilidade homossexual, e a partir destes locais desenvolvemos estratégia baseada na interação direta de equipe de agentes pares, montada para intervir através da metodologia chamada de interação face-a-face entre pares. Paralelamente ao trabalho de prevenção foi realizada pequena pesquisa exploratória, na qual, durante dois meses, aplicamos 109 questionários simplificados em 10 espaços de sociabilidade e "pegação" homossexual.

Os lugares focalizados são exemplos importantes de auto-constituição reflexiva da identidade e do território. Em diversos destes locais nos quais pesquisamos encontramos muitos homens que não participam das modernas comunidades homossexuais imaginadas, hoje em dia cada vez mais imaginadas em torno do mercado, e como um mercado, mas que participam sofregamente das estruturas de interação propriamente sexual. Como, por exemplo, nos cinemas de "pegação", onde o sexo anônimo e aleatório ente homens de diversas procedências (e identidades) sociais, ganha lugar.

As aventuras das identidades homossexuais oscilantes, que transitam por esses territórios, podem ser percebidas através das notas de campo feitas pelos agentes pares.

"Conversei com um homem que está separado da esposa e busca o cinema por não ter coragem de ter envolvimento homossexual no cotidiano".

*

"Conheci Aníbal que é muito discreto (funcionário federal), tem medo de se assumir/ sente revolta por ser homossexual. Sua tara é negro. Goza muitas vezes sem nenhum manuseio no pênis. Só com o ato em si. Acha o cinema um <u>uso</u> (um usa o outro). Vive de casa para o trabalho e vice-versa (o cinema é seu hobby). Tem 37 anos" (19/07/1996).

Essa experiência em Salvador nos permite considerar as contradições e ambigüidades racias-sexuais de um lado, e de outro, as profundas e persistentes estruturas de desigualdade. Os mundos homossexuais no Brasil se prestam exemplarmente a demonstrar a prevalência desses fatores, como os trabalhos de Luis Felipe Rios (2004a; 2004b) e Laura Moutinho (2004) tem demonstrado.

Para esses autores, as escolhas afetivas homossexuais, em contextos populares no Rio de Janeiro, são atravessadas pelas desigualdades sociais. Importando no "cálculo racional" do agente, o quanto os elementos envolvidos de diferenciação social, representados na figura de um homem mais velho de condição sócio-econômica superior, e muitas vezes branco, podem representar. Rios nos aponta, por exemplo, o significado do "trânsito" sociológico favorecido pelas trocas sexuais homossexuais, tal como coloca um de seus informantes, "Ronald", classificado como negro pelo autor e que teve envolvimentos emocionais com homens mais velhos, um destes um médico branco:

> Com ele eu fui, pela primeira vez ao teatro. Com ele, entendeu? Porque na época que eu conheci ele, meu negócio era mais baile funk, era favela. Aquele negócio de meus amigos ser (sic) tudo favelado eram os amigos da minha idade assim... Então assim eu comecei a conhecer novas coisas (RIOS, 2004, p. 105).

De maneira similar, e ainda transitando no universo das comunidades populares e do candomblé carioca, entrevistando jovens homossexuais, muitos dos quais negros, Moutinho descreve a desigualdade dando os contornos para o desejo sexual inter-racial. Ao discutir os roteiros e modos de circulação social, ou "trânsito", possíveis para homossexuais pobres do Rio de Janeiro, a autora comenta como as "fronteiras" sociais podem ser atravessadas:

> No trabalho de campo, identifiquei até o momento duas grandes linhas de atuação de jovens homossexuais, em especial negros no circuito dos afetos e prazeres da Zona Sul carioca (a região de afluência econômica e do turismo). Aqueles que vão a Copacabana, preferencialmente na Le boy (boate gay mais famosa da região), buscar gringos brancos com interesse pecuniário: 'pode-se ganhar até 100 dólares em alguns minutos', disse-me um entrevistado. E os que buscam nos gringos brancos, mais velhos, diversão, mas igualmente relações e experiências (MOUTINHO, 2004, p. 4).

O modo como tais "fronteiras" são construídas e sustentadas, justamente pela ação dos agentes, que eventualmente as atravessam, não tem sido, entretanto, considerado com a mesma ênfase. De tal forma que todo um oceano de práticas,

discursos, territórios e formas simbólicas, aguarda tumultuado a consideração crítica e a investigação etnográfica.

Notas

[1] Assim, Malinowski, famoso por realizar reuniões onde se discutiam a vida sexual dos selvagens, no ambiente claustrofóbico e repressivo da Inglaterra vitoriana (KUPER, 2005), parece ter criado em torno da discussão sobre a sexualidade "outra", uma válvula de escape e de desrepressão para a sexualidade do Ego cogitans europeu (MALDONADO-TORRES, 2007).

[2] cf. Fry (1982), Correa (1982) e Venâncio (2004).

[3] O mundo negro e o mundo branco de que nos fala Bastide e Fernandes (1971) ou a região de bifurcação da consciência entre, digamos, o "Ocidente" e a "Diáspora Africana" (GILROY, 2001).

[4] Impossível esquecer a polêmica sobre a família negra protagonizada por Herskowitz (1943) e Frazier (1942).

[5] O argumento de Parker (2002), criticado por Carrara e Simões (2007), que veremos a frente, vai na mesma direção.

[6] Como por exemplo, em Guajardo (2002), Giraldo (2000, 2007) e Rapisardi e Modaralli (2001).

[7] Sobre re-presentação cf. Spivak (1988).

[8] cf. a analogia com a argumentação de Chatterjee (2004).

[9] Poderíamos mesmo interpretar, como alguns, a supremacia branca nos Estados Unidos como uma forma de colonialismo interno (ROBINSON, 2000).

[10] Sobre o *detour* cf. Debord (1998).

[11] No que tange a processos de identificação identitária e territorial Wade chama a atenção para o fato de que até os anos 90, a figura do cimarrón (escravo fugitivo) e do palenque (comunidade de negros fugidos) eram as referências mais comuns para a população negra colombiana. Com a crescente urbanização, as idéias de Africanidade e de ghetto fortaleceram-se (WADE, 1991; BARBARY; GIRALDO, 2004).

[12] Resultados surpreendentemente semelhantes foram encontrados em pesquisa realizada com homossexuais negros em uma pequena cidade do interior da Bahia (LIMA; CERQUEIRA, 2007).

[13] O projeto foi realizado pela ONG GAPA-BA (Grupo de Apoio à Prevenção à AIDS da Bahia), uma organização da sociedade civil que tem atuado na prevenção ao vírus HIV em Salvador da Bahia. As bases empíricas para estas

considerações se encontram em minha atuação como coordenador no Projeto Homo-Bissexuais nessa instituição. Gostaria de agradecer, nesse sentido, à Rosa Beatriz Graça Marinho, responsável pela área de projetos voltados para populações marginalizadas, e a Harley Henriques do Nascimento, Presidente da Organização. Sobre a ação do GAPA-BA (cf. PINHO *et al.*, 1988).

Referências

BARBARY, Olivier; GIRALDO, Fernando U. (Ed.). **Gente negra en Colombia**: dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico. Medellín. 2004.

BASTIDE , R.; FERNANDES, F. **Brancos e negros em São Paulo**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

BHABHA, Homi. K. O pós-colonial e o pós-moderno: a questão da agência. In: ______. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. p. 239-273.

BENÍTEZ, Maria Elvira Díaz. **Negros homossexuais**: raça e hierarquia no Brasil e na Colômbia. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

BRAGA-PINTO, César. Os "desvios" de Gilberto Freyre. **Novos Estudos - CEBRAP**, n. 76, p. 281-288, nov. 2006.

BUTLER, Judith. O parentesco é sempre tido como heterossexual? **Cadernos Pagu**, n. 21, p. 219-260, 2003a.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero feminismo e subversão de identidade**. Rio deJaneiro: Civilização Brasileira, 2003b.

CARRARA, Sérgio; SIMÕES, Julio. Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. **Cadernos PAGU**, n. 28, p. 65-99, 2007.

CHATTERJEE, Partha. **Colonialismo, modernidade e política**. Salvador: EDUFBA, 2004.

COHEN, Cathy. **The boundaries of blackness**: aids and the breakdown of balck politics. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

COHEN, Cathy. Punks, bulldaggers, and welfare queens: the radical potential of queer politics?. In: ______. BLASIUS, Mark (Ed.). **Sexual, identities, queer politics**. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2001. p. 200-227.

CORRÊA, Mariza. Antropologia & medicina legal: variações em torno de um mito. In: ______. **Caminhos cruzados: linguagem, antropologia e ciências naturais**. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 53-62.

CORRÊA, Mariza. Sobre a invenção da mulata. **Cadernos Pagu,** n. 6-7, p. 35-50, 1996.

______. O Mistério dos orixás e das bonecas: raça e gênero na antropologia brasileira. **Etnográfica**. v. IV, n. 2. p. 233-265, 2000.

______. **As ilusões da liberdade**: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil. 2. ed. Bragança Paulista: FAPESP/Universidade São Francisco/CDAPH, 2001.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo:** comentários sobre a sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 1998.

DUARTE, Luiz Fernando D. **Da vida nervosa:** nas classes trabalhadoras urbanas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Towards a theory of discursive pratice. In: ______. **Michel Focault**: beyond structuralists and hermeneutics. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. p. 44-78.

FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Livraria Fator, 1983.

FIGARI, Carlos. Diversidade sexual. In: SADER, Emir *et al.* (Org.). **Latinoamericana Enciclopédia Contemporânea da América Latina e do Caribe**. São Paulo: Boitempo, 2006. p. 1098-1104.

FOUCAULT, Michel. **O que é um autor?** Lisboa: Veja; Passagens, 1992.

FOUCAULT, Michel. **Genealogía del racismo**: de la guerra de las razas al racismo de Estado. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1992.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: história da violência nas prisões. Petrópolis: Vozes, 2004.

FRAZIER, Franklin. The negro family in Bahia, Brazil. **American Sociological Review,** v. 4, n. 7, p. 465-478, 1942.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil. 30 ed. São Paulo: Record, 1995.

FRY, Peter. Leónie, Pombinha, Amaro e Aleixo: prostituição, homossexualidade e raça em dois romances naturalistas. In: ______. **Caminhos cruzados**: linguagem, antropologia e ciências naturais. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 33-52.

FRY, Peter. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In: ______. **Pra inglês ver**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1982.

FRY, Peter. Male homosexuality and afro-brazilian possessions cult. In: ______. MURRAY, Stephen O. (Ed.). **Male homosexuality in central and South America**. New York: Gai Saber Monograph. 1987. p. 55-91.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro:** modernidade e dupla consciência. São Paulo: UCAM; Editora 34, 2001.

GIRALDO, Fernando Urrea; QUÍLEZ, Pedro Quintín. Modelos y fisuras de la masculinidad entre jóvenes negros de sectores populares en la ciudad de Cali. In: ______. **Relaciones interraciales, sociabilidades masculinas juveniles y segregación laboral de la población afrocolombiana en Cali**. Documentos de Trabajo 49. Cali: Cidse; Universidad Del Valle, 2000. p. 36-53.

GIRALDO, Fernando Urrea; ARIAS, Waldor Botero; REYES, José Ignacio. **Tensiones en la construcción de identidades de hombres negros homosexuales en Cali,** 2007.

GROSFOGUEL, Ramón. Decolonizing Political-economy and post-colonial studies: transmodernity, border thinking, and global coloniality. In: ______. GROSFOGUEL, Ramón; SALDÍVAR, José Davi; MALDONADO-TORRES, Nelson (Ed.). **Unsettling postcoloniality**: coloniality, transmodernity, border thinking. Duke University Press, 2007.

GUAJARDO, Gabriel S. Contexto sociocultural del sexo entre varones. CÁCERES, C. *et al.* **Sida y sexo entre hombres em América Latina**: vulnerabilidades, fortalezas, y propuestas para la acción. Lima. Universidad Peruana Caytano Heredia/Red de Investigación en Sexualidades y VIH/SIDA en América Latina/ONUSIDA. 2002. p. 57-79.

HARAWAY, Donna J. A. Cyborg manifesto: science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century. In: ______. **Simians, cyborgs, and women**: the reinvention of nature. London: FAB, 1991. p. 149-181.

HEILBORN, Maria Luiza. Construção de si, gênero e sexualidade. In: HEILBORN, Maria Luiza (Org.). Sexualidade: o olhar das ciências sociais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999. p. 40-58.

HERDT, Gilbert. **Guardians of the flutes**: idioms of masculinity. Chicago: The University of Chicago Press, 1994. v. 1.

HERSKOVITS, Melville. The negro in Bahia, Brazil: a problem in method. **American Sociological Review**, v. 8, n. 7, p. 394-404, 1943.

KUPER, Adam. Histórias alternativas da antropologia social britânica. **Etnográfica**. v. IX, n. 2, p. 209-230, 2005.

LATIN AMERICAN SUBALTERN STUDIES GROUP. Founding Statement. In: BEVERLEY, John; ARONNA, Michael; OVIEDO, José. **The postmodernism debate in Latin America**. Durham; London. Duke Universitry Press, 1995. p. 135-146.

LIMA, Ari; CERQUEIRA, Felipe de Almeida. A identidade homossexual e negra em Alagoinhas. **Bagoas**. v. 1, n. 1, p. 269-286, jul./dez. 2007.

MALEBRANCHE, M. David. 'Down Low' and the politics of blame. **The Time is Now**. The state of AIDS in back America. Black AIDS Institute. 2006. p. 56-57.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os argonautas do pacífico ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores)

MALINOWSKI, Bronislaw. **A vida sexual dos selvagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la Colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: ______. CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (Org.) **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica mas allá del capitalismo global. Bogotá, 2007. p.127-168.

MOUTINHO, Laura. **Homossexualidade e religiosidade em cultos de possessão no Brasil**. In: CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 8., 2004. Coimbra. **Anais...**, Coimbra.

PARKER, Richard. **Abaixo do Equador:** culturas do desejo, homossexualidade masculina e comunidade gay no Brasil. Rio de Janeiro: Record, 2002.

PIETERSE, Jan Nederveen. Hybridity, so what? the anti-hybridity backlash and the riddles of recognition. **Theory, Culture & Society**, v. 18, n. 2-3, p. 1-27, 2001.

PINHO, Osmundo A. *et al.* O GAPA: uma proposta de intervenção social. **Análise & Dados**. Salvador: SEI, 1988. p. 89-95.

PINHO, Osmundo. O Efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscigenação. **Cadernos PAGU**, Campinas, 2004.

PINHO, Osmundo. A "fiel", a "amante" e o "jovem macho sedutor": sujeitos de gênero na periferia racializada. **Saúde e Sociedade**. v. 16, n. 2, p. 133-145, 2007.

RAPISARDI, Flavio; MODARELLI, Alejandro. **Fiestas, baños y exilios**. los gays porteños en la última dictadura. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2001.

RIBEIRO, João Ubaldo. **Viva o povo brasileiro**. Rio de Janeiro: Record, 1984.

RIOS, Luís Felipe. Parcerias sexuais na comunidade entendida do Rio de Janeiro – notas etnográficas em torno das questões etárias e do amor romântico. In: RIOS, Luís Felipe *et al.* (Org.). **Homossexualidade**: produção cultural, cidadania e saúde. Rio de Janeiro: ABIA, 2004a. p. 100-114.

RIOS, Luís Felipe. Performando a tradicionalidade: geração, gênero e erotismo no candomblé do Rio de Janeiro. In: RIOS, Luís Felipe; UZIEL, Ana Paula e PARKER, Richard Guy. (Org.). **Construções da sexualidade**. gênero, identidade e comportamento em tempos de AIDS. Rio de Janeiro: Pallas, 2004b. p. 39-50.

ROBINSON, Cedric. **Black marxism: t**he making of black radical tradition. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, 2000.

RUBIN, Gayle. The traffic in women: notes on the "political economy" of sex. In: ______. REITER, Rayan R. (Ed.). **Toward an anthropology of women**. New York; London: Monthly Review Press. 1975. p. 157-210.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das raças**: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil 1870-1930. Companhia das Letras: São Paulo, 1995.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the subaltern speak? In: ______; NELSON, C.; GROSSBERG, L. (Org.). **Marxism and interpretation of culture**. Chicago: University of Illinois Press, 1988. p. 271-313.

STOLKE, Verena. O Enigma das interseções: classe, raça, sexo, sexualidade. A formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX. **Estudos Feministas**. v. 14, n. 1, p. 15-42, 2006.

STRATHERN, M. For the Motion (1). 1989 Debate: the concept of society is theoretically obsolete. In: ______. INGOLD, Tim. (Ed.). **Key debates in anthropology**. London; New York: Routledge, 1996. p. 60-66.

______. **The gender of the gift:** problems with women and problems with society in Melanesia. Berkeley: University of California Press, 1990.

VALLADARES, José. **Bêabá da Bahia**: guia turístico. Salvador: Livraria Turista Editora, 1951.

WADE, Peter. Orden racial e identidad nacional. In: ______. **Gente negra, nación mestiza:** dinámicas de las identidades raciales en Colombia. Santa Fé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropologia/Editorial Universidad de Antoquia/Ediciones Uniandes/Siglo del Hombre Editores, 1991. p. 33-60.

WRIGHT, Winthrop R. **Café com leche**: race, class, and national image in Venezuela. Austin: University of Texas Press, 1996.

YOUNG, Robert J. C. **Colonial desire**: hibridity in theory, culture and race. London; New York: Routledge, 2002.

Religião e etnicidade

Religião e relações raciais na formação da antropologia do Brasil

• *Vagner Gonçalves da Silva* é Professor do Departamento Antropologia da Universidade de São Paulo.

Introdução[1]

Duas tradições inauguraram a antropologia brasileira: a dos estudos das populações indígenas e a das populações afro-brasileiras, sendo esta posteriormente ampliada para os estudos da "sociedade nacional" por incluir outros segmentos marginalizados: brancos, pobres, camponeses etc. (OLIVEIRA, 1988, p. 111). A primeira tradição desenvolveu-se a partir da contribuição dos viajantes e da realização, no século XIX, das expedições científicas cujo objetivo era contatar e registrar aspectos das sociedades indígenas. A segunda teve início tardiamente em relação à primeira. Seu principal fundador, Raimundo Nina Rodrigues, só na última década do século XIX publicou suas investigações nas quais o negro era visto tanto do ponto de vista racial como de sua religiosidade. Com a decadência do paradigma racial evolucionista e a substituição do conceito de raça pelo de cultura, essa tradição acabou por se desdobrar em duas vertentes: a dos estudos da religiosidade afro-brasileira e a das relações entre brancos e negros. Dois nomes foram então os grandes incentivadores dessa primeira vertente: Arthur Ramos que procurou garantir um campo específico para o estudo do negro quando as primeiras universidades foram criadas, nos anos de 1930, e suas disciplinas oficiais instituídas, e Roger Bastide que consolidou esse campo abrindo as portas para as pesquisas institucionalizadas pelas universidades a partir dos anos de 1960.

Partindo dessas indicações, esse trabalho pretende refletir sobre o processo de construção e legitimação do campo de estudos sobre as religiões afro-brasileiras

e sua interlocução com os estudos das relações raciais indicando as principais trajetórias e espaços acadêmicos que o constituíram.

Hierarquia das raças e das religiões

> É uma vergonha para a ciência do Brasil que nada tenhamos consagrado de nossos trabalhos ao estudo das línguas e das religiões africanas. Quando vemos homens, como Bleek, refugiarem se dezenas e dezenas de anos nos centros da África, somente para estudar uma língua e coligir uns mitos, nós que temos o material em casa, que temos a África em nossas cozinhas, como a América em nossas selvas, e a Europa em nossos salões, nada havemos produzido neste sentido! [...] O negro não é só uma máquina econômica; ele é antes de tudo, e malgrado sua ignorância, um objeto de ciência (ROMERO, 1879, p. 99).

Esta citação de Silvio Romero é exemplar dos primeiros movimentos ocorridos em fins do no século XIX no sentido de juntar esforços para interpretar os significados da presença do negro na formação da sociedade brasileira e na construção de uma ciência própria desta sociedade. Ter “em casa” o “material” para o desenvolvimento desta ciência deveria ser visto como uma grande vantagem brasileira em relação aos cientistas estrangeiros. Ao indicar metaforicamente o lugar deste “material” na sociedade nacional (“a África em nossas cozinhas, como a América em nossas selvas, e a Europa em nossos salões”) Romero revelou também o caráter hierárquico presente nos lugares e nas relações entre os “sujeitos” e os “objetos” desta ciência nacional em formação. Sem dúvida que os primeiros pertenciam ao mundo dos salões e era deste “lugar” que falariam sobre os índios em nossas selvas e os negros em nossas cozinhas.[2]

Foi, inicialmente, no âmbito da medicina e do direito que o apelo de Sílvio Romero se fez ouvir, resultando nas etnografias pioneiras do médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues sobre as línguas e as religiões africanas, as quais contribuíram para uma primeira transformação do *status* das representações sobre os negros.

Nina Rodrigues, atuando num dos principais centros científicos de sua época, a Faculdade de Medicina da Bahia,[3] interessou-se pelo estudo do negro levado à princípio pelo interesse num campo praticamente inexistente no Brasil, o da medicina legal e da antropologia criminal.[4] No período em que escreveu, a sociedade brasileira passava por importantes mudanças decorrentes da Abolição

e da proclamação da República. Os conflitos e inseguranças gerados por essas mudanças valorizavam ainda mais as explicações e pareceres dos cientistas que desfrutavam de grande legitimidade como portadores de um conhecimento útil para balizar as políticas de intervenção social. Nina Rodrigues empenhou-se inicialmente em interpretar os condicionantes biológicos dos comportamentos sociais considerados "desviantes" (crimes, estupros, pederastia, fanatismo religioso etc.) que identificou principalmente entre a população negra e mestiça. Para ele a inferioridade racial dos negros e a miscigenação – fator de degeneração das raças – eram os principais desafios que a medicina (como um saber dedicado à profilaxia e à higienização) e a nova ordem jurídica, política e econômica do Brasil deveriam enfrentar.[5]

Por outro lado, pensar o país segundo as mais avançadas teorias científicas do período, como o evolucionismo social, trazendo o negro e o mestiço para o interior deste discurso, representava inserir nossa elite intelectual e seus centros de divulgação científica num debate internacional (com a vantagem de se ter às mãos os "objetos empíricos" de observação – a "África em nossas cozinhas") ao mesmo tempo em que se diagnosticavam os problemas particulares de acordo com um sistema de pensamento produzido lá fora, mas retraduzido em termos locais (LIMA, 1984).[6]

Assim, interessado em identificar e comprovar patologias e desajustes psíquicos ocorridos entre os negros e mestiços, o médico acabou interessando-se pelo universo místico desses grupos que lhe pareceu oferecer "referências positivas" da incapacidade intelectual dos devotos.

As descrições feitas a partir de suas incursões científicas pioneiras aos terreiros baianos e outros lugares de culto foram reunidas em dois livros. No primeiro deles, *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia,*[7] Nina Rodrigues pretendeu demonstrar com descrições da teologia, liturgia, oráculo e possessão presentes na religiosidade afro-brasileira, a incapacidade psíquica do negro de adotar uma religião baseada em conceitos abstratos tais como os do cristianismo. No segundo, *Os africanos no Brasil* - para o qual o apelo de Silvio Romero citado acima serviu de epígrafe -, Nina Rodrigues ampliou a área de estudos abrangendo assuntos diversificados como a procedência dos grupos africanos vindos para o Brasil, as revoltas dos negros maometanos, a formação do quilombo de Palmares, além dos aspectos religiosos e lingüísticos dos grupos negros.

Por meio dos textos de Nina Rodrigues a religiosidade de origem africana foi vista como um "dado psicológico positivo", num contexto em que não se

pensava que essa religiosidade fosse sequer passível de ser observada seriamente, muito menos pela ciência.

Como objetos do discurso, os poucos relatos produzidos até então sobre as religiões dos negros e seus descendentes, consistiam nas descrições dos cronistas e viajantes ou nos autos do Santo Ofício relatando casos de negros acusados de praticar feitiçaria. No século XIX por meio da imprensa, outra forma descritiva destes cultos ganhou evidência. Tratava-se da reprodução na seção policial de relatos dos órgãos comprometidos com a repressão aos cultos de origem africana identificados como práticas de curandeirismo, charlatanismo etc. Nesses discursos, as práticas religiosas afro-brasileiras eram vistas ora como exóticas ou "folclóricas", ora como delituosas ou farsas, e não havia lugar neles para o surgimento de uma outra compreensão além daquela imposta pela própria ideologia que motivou o texto. A etnografia de Nina Rodrigues abriu, desta forma, um campo discursivo inédito não apenas porque interpretou os cultos de origem africana com um novo olhar, mas também porque procurou demarcar a especificidade desta interpretação como resultado de uma "observação documentada, tão minuciosa e severa" como pedia a "natureza delicada do assunto"; insistindo sempre no seu caráter científico (RODRIGUES, 1935, p. 14). Neste sentido, pela primeira vez, é realizada, no Brasil, uma pesquisa de campo no âmbito dos cultos de origem africana, que levou em consideração a convivência cotidiana e a freqüência às festas e aos rituais realizados pelos fiéis.

Da raça à cultura, passando pela religião

As principais tarefas empreendidas pela geração que resolveu dar continuidade à "etnografia do negro", de certa forma colocada em suspensão até os anos de 1930, foram as de redefinir posições, inventariar "totens" e estabelecer legitimidades. Do mesmo modo que o negro foi "descoberto" para a ciência pela ótica de Nina Rodrigues, este autor teve de ser "reinventado" por seus sucessores para se tornar pai de uma geração que buscava uma identidade para si, através do estudo do negro, dentro do novo campo institucional-acadêmico.

Artur Ramos foi quem mais assumiu esta tarefa afirmando semelhanças (mas também buscando rupturas) que aproximassem (e distanciassem quando conveniente) o mestre do discípulo.

Nos anos 1920, Artur Ramos, também médico por formação, exercendo suas atividades científicas e profissionais na Faculdade de Medicina da Bahia,

entrou em contato com a obra etnográfica de Nina Rodrigues. Seu interesse pelo estudo da religiosidade do negro, levou-o posteriormente a publicar uma série de livros sobre o tema: *O negro brasileiro* (publicado em 1934 e revisto e ampliado em 1940), *O folclore negro do Brasil* (1935), *As culturas negras no novo mundo* (1935) e a *Aculturação negra no Brasil* (1942).

Uma característica principal marcou a nova abordagem proposta nestes livros: a religiosidade afro-brasileira deixou de ser entendida como manifestação da inferioridade dos negros, e por meio dela se criticou o próprio conceito de raça substituindo-o pelo de cultura. Mas, para que essa nova abordagem não postulasse uma ruptura com o que havia sido produzido sob o signo da explicação biológica ("tudo está no sangue"), Artur Ramos identificou seu trabalho e o de seus seguidores como pertencentes a uma fase "post-Nina Rodrigues" – na qual se operou "a interpretação metodológica e os acréscimos a obra que o grande mestre deixou inacabada".[8]

Um exemplo do que significou essa fase na tradição dos estudos etnográficos sobre o negro, que se queria consolidar nos anos 30 localizando, porém, o seu início em Nina Rodrigues, foi a publicação em 1935 de *O animismo fetichista dos negros bahianos,* com *Prefácio e Notas de Artur Ramos*. Neste prefácio e notas, Artur Ramos procurou minimizar a importância das interpretações racistas presentes na obra e ressaltar a parte "documentária inatacável", isto é, a descrição dos terreiros considerada "ponto de partida imprescindível ao ethnografo de nossos dias, interessado no problema da raça negra no Brasil" (RAMOS *apud* RODRIGUES, 1935, p. 11).

Esses livros foram, também, os dois primeiros volumes da coleção *Bibliotheca de Divulgação Scientífica,* editada pela Editora Civilização Brasileira, sob a direção de Artur Ramos, que nos anos 1930 tornou-se um dos principais veículos de divulgação dos estudos etnográficos sobre o negro que ressurgiram com grande força em várias partes do Brasil. Entre 1934 e 1940, dos 20 títulos publicados nessa coleção, 13 deles abordavam quase que diretamente esse tema.[9]

Artur Ramos, ao retirar a explicação racial da base dos fenômenos culturais, mais do que se desviar do pensamento de Nina Rodrigues procurou deslocar os estudos sobre o a religiosidade de origem africana da fronteira com as ciências médicas e, posteriormente, da psicanálise. A mudança do subtítulo de seu livro inaugural *O negro brasileiro* que na edição de 1934 aparece como *Ethnografia religiosa e psicanálise* e na de 1940 apenas como *Etnografia religiosa* é indicativa dessa postura.

De qualquer modo, a indicação do nome de Artur Ramos, em 1939, para ocupar a cátedra de antropologia e etnografia da recém-criada Faculdade Nacional de Filosofia, foi decisiva não só no encaminhamento de sua carreira em direção à antropologia, mas também na localização do seu tema predileto de pesquisa, o negro e sua religiosidade, como parte do *curriculum* oficial de ensino desta disciplina (FARIA, 1993, p. 7). O programa desta cátedra em 1944, por exemplo, estava dividido em três partes: antropologia, etnologia e etnologia brasileira.[10] Na primeira parte enfatizava-se a antropologia física ou biológica. Na segunda, as doutrinas evolucionistas, aspectos da cultura material e descrição dos povos (mostrando inclusive a pouca distinção existente entre os nomes "etnologia" e "etnografia"). E na terceira parte, os estudos etnográficos no Brasil (retomando o nome da cátedra). Nestes estudos destacavam-se o ameríndio e o negro sendo este, inclusive, iniciado pelo estudo da "Escola Nina Rodrigues" (AZEREDO, 1986, p. 264).

Artur Ramos também se empenhou na formação de uma bibliografia abrangente para o ensino destas disciplinas, com especial ênfase na etnologia (ou etnografia) brasileira. Em decorrência de sua cátedra escreveu um amplo compêndio em dois volumes: *Introdução 'a antropologia brasileira*. No primeiro volume, publicado em 1943, procurou sistematizar o conhecimento sobre as culturas indígenas e negras do Brasil, e no segundo, publicado em 1947, dedicou-se às culturas européias, à mestiçagem e aos contatos culturais ocorridos no Brasil. A utilização de termos como "aculturação" e "assimilação" nos títulos de vários capítulos do segundo volume revela as influências das abordagens provenientes do culturalismo norte-americano que nortearam a compilação dos temas e o entendimento do que era a antropologia, a etnografia e a etnologia.

Com as publicações da *Bibliotheca de Divulgação Scientifica,* a "etnografia do Brasil", principalmente a "do negro" passou a contar com uma "abundante bibliografia" em português, de fácil acesso e utilizada no ensino superior. A atividade editorial e acadêmica de Artur Ramos contribuiu, portanto, para evidenciar este tema facilitando o seu trânsito na academia.[11]

Outra decorrência de atuação acadêmica de Artur Ramos foi a criação em 1941 da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia que recebeu o mesmo nome de sua cátedra na Faculdade Nacional de Filosofia. Essa associação, "a primeira sociedade científica, de âmbito nacional, dedicada ao tratamento de temas antropológicos" (AZEREDO, 1986, p. 21) embora tenha tido uma curta existência (até 1949, ano da morte de Artur Ramos), teve um significativo papel, não tanto por suas atividades científicas – restritas, aliás, à gestão da cátedra da qual era uma espécie de subsidiária – mas por indicar o crescente fortalecimento

da antropologia que buscava um foro próprio para agrupar seus praticantes e afirmar a sua especificidade no panorama das ciências sociais brasileiras.[12]

Em torno das representações sobre o negro também se atrelaram outras concepções de antropologia e o estabelecimento de competências nas universidades dos anos de 1930.

Paralelamente às atividades de Artur Ramos que se afirmou nessa área como o principal articulador da Escola Nina Rodrigues, outro intelectual em ascensão, Gilberto Freire, procurou definir esferas de atuação da disciplina refazendo linhagens[13] e atacando abordagens "estranhas" ao *metier* antropológico as quais poderiam confundir as fronteiras desta com outras ciências, como a medicina.

Freire tornou-se um cientista social de grande projeção depois da publicação de *Casa-Grande & Senzala*, e costumava ressaltar sua formação em "estudos graduados e pós-graduados em ciências sociais" realizados no exterior, uma credencial que poucos intelectuais podiam exibir nos anos de 1930 quando os primeiros cursos nessa área foram criados no Brasil.

A ação de Gilberto Freire na redefinição das linhagens que vinham sendo estabelecidas por Artur Ramos, encontrou na formação médica deste um ponto estratégico para marcar diferenças. Freire, na época em que Ramos ocupava a cátedra de Psicologia Social na Universidade do Distrito Federal, era o Diretor do Departamento de Ciências Sociais e como tal criticou o programa que este lhe apresentou por considerá-lo excessivamente psicanalítico. Esta atitude teria distanciado os dois autores.

Nessa tentativa de definir o ofício do antropólogo distanciando-o de outras ciências, Freire procurou rever os "totens" reverenciados como patronos da antropologia. Para ele, o pioneirismo de Nina Rodrigues, grande ícone da Escola Baiana, deveria ser substituído por outros nomes que teriam inaugurado "clãs" verdadeiramente antropológicos, como a "Nova Escola do Recife" (assim batizada por Roquete-Pinto) da qual ele próprio se tornaria o principal representante. Segundo Freire, a justa linhagem desses estudos fora iniciada por intelectuais como José Bonifácio, Sílvio Romero, Alberto Torres, entre outros, sendo seus continuadores, na antropologia física e social, autores como Roquete-Pinto, João Batista Lacerda, Froes da Fonseca e Fernando de Azevedo. Na "subárea recifense", deveria ser considerada, ainda, a atuação de Ulysses Pernambucano e de seus discípulos: René Ribeiro, Gonçalves Fernandes e Waldemar Valente.[14]

As críticas de Freire aos excessos psicanalíticos de Artur Ramos e da Escola Baiana foram, contudo, muito atenuadas quando aplicadas a essa "Nova Escola

do Recife" cujos integrantes, a começar por Ulysses Pernambucano, eram quase todos de formação médica com especialidade em psiquiatria. Mas nesse caso, Freire salientou sua ação no sentido de "corrigir" no Recife a "orientação errada" de Nina Rodrigues. Desta forma, caberia a ele, Freire, que se "considerava discípulo brasileiro de Boas" a primazia da renovação dos estudos antropológicos no Brasil, segundo sua própria opinião.

Essa primazia também encontrou respaldo no I Congresso Afro-Brasileiro, realizado em Recife, em 1934 e organizado por Gilberto Freire. Este encontro pioneiro de estudiosos e praticantes das religiões afro-brasileiras buscou de certa forma, expandir a influência do grupo do Recife numa área em que Artur Ramos e sua escola cada vez mais se projetavam: – a dos estudos etnográficos sobre o negro tendo como ponto de partida seu universo religioso.[15] A "Escola Baiana" estava, contudo, de tal forma consolidada que o próprio Congresso do Recife teve de reverenciá-la na resolução votada pelos participantes de se publicar o retrato de Nina Rodrigues nos seus anais. Outra demonstração de reconhecimento da posição de prestígio de Artur Ramos foi o convite que lhe fez Gilberto Freire para prefaciar o segundo volume dos anais do Congresso.

A disputa continuou, ainda em 1937, no II Congresso Afro-Brasileiro, desta vez ocorrido na Bahia e organizado por um dos principais discípulos de Artur Ramos, Édison Carneiro. Este encontro que parece ter tido maior visibilidade e maiores conseqüências ao menos em termos de legitimação das religiões afro-brasileiras dentro e fora do campo acadêmico,[16] serviu para consolidar a memória de Nina Rodrigues. A publicação dos trabalhos apresentados neste Congresso e no do Recife ficou a cargo da *Bibliotheca de Divulgação Scientifica* de Artur Ramos.

Nesse período as disputas por uma definição teórica e profissional entre lideranças representativas de instituições acadêmicas de perfis e regiões diferentes também se expressaram na corrida por publicar obras genéricas que fizessem uma espécie de *etat d'art* da antropologia brasileira da época, definindo questões, colocando problemas e produzindo algumas versões de sua história oficial. Algumas destas obras ainda tentavam manter sob o termo antropologia a "biologia comparativa dos grupos humanos", como *Ensaios de antropologia brasiliana*, de Roquete-Pinto (1978) e *Questões de antropologia brasileira*, de Ávila (1935), ambos com atuação no Museu Nacional do Rio de Janeiro. Outras, como *Problemas brasileiros de antropologia*, de Freire (1959) e *Introdução a Antropologia Brasileira*, de Ramos (1947), anunciavam uma visão mais abrangente da disciplina seguindo, porém, as especializações ensinadas por estes professores nas suas cátedras universitárias. De qualquer forma, esses livros, entre outros, não foram escritos e

nem tiveram títulos assim tão parecidos por acaso. Sob a aparente semelhança entre os substantivos e adjetivos dos títulos, é possível reconhecer diferenças marcantes logo no índice dos temas tratados em cada um deles.

Negros, negroes e nègres

Quando comparadas entre si as concepções que Freire e Ramos tinham do que era a antropologia, vê-se que seus atritos resultaram menos de divergências concretas do que da busca pela legitimidade de instaurar essa disciplina no campo acadêmico brasileiro. Tanto um autor como o outro entendiam que a antropologia deveria ser uma ciência dedicada ao estudo do "homem total" erigida na época sob a perspectiva teórica do culturalismo norte-americano. Artur Ramos, por ter centrado seu esforço na constituição de uma etnografia da religiosidade do negro, diferiu neste sentido de Gilberto Freire que conduziu seus temas preferencialmente para fronteiras mais amplas entre a sociologia, antropologia e história. De qualquer forma, foi no contexto das influências exercidas por estes autores que os estudos afro-brasileiros tiveram outros desdobramentos entre as décadas de 1940 e 1960.

Um desses desdobramentos foi empreendido por autores que, ao criticarem as abordagens de Nina Rodrigues, não tiveram receio de ampliar os limites tradicionais do "objeto" de sua etnografia. Gilberto Freire anunciou esse encaminhamento ao apontar o equívoco de Nina Rodrigues em ver o "africano" no Brasil esquecendo-se de sua condição de "escravo" que constrangia a expressão livre de sua cultura de origem (FREIRE, 1959, p. 68). Esta postura considerada mais "histórica" ou "sociológica" (NOGUEIRA, 1985), permitiu a formação de uma linhagem de estudos na qual a religião não foi eleita como um aspecto central de interesse, figurando como um dado, entre outros, para se entender o relacionamento cultural e racial entre brancos e negros na sociedade brasileira.

Outro desdobramento foi conduzido por pesquisadores que, mesmo ressaltando as críticas ao trabalho de Nina Rodrigues, buscaram manter como ponto de atração o lugar especial que ocuparam as práticas religiosas de origem africana. Estas práticas foram compreendidas, então, não mais em termos de conceitos desqualificantes como animismo, fetichismo, histeria etc., mas como fenômenos singulares, nacionais e importantes para o conhecimento da realidade cultural brasileira. Um exemplo desta perspectiva valorativa foi a transformação na nomenclatura destas práticas que passaram a ser designadas por "cultos ou religiões negras ou afro-brasileiras". Artur Ramos foi um dos principais

representantes desta vertente seguido por Édison Carneiro, um jornalista baiano que embora tenha encontrado sérias dificuldades de inserção acadêmica produziu inúmeros trabalhos sobre o tema, além das atividades já referidas junto ao II Congresso Afro-Brasileiro.

Nesse sentido, o legado científico de Nina Rodrigues, que propunha vínculos explicativos entre raça e religião, foi refeito pela geração posterior. O estudo das relações raciais entre negros e brancos se consolidou como uma área quase que autônoma para a qual convergiram enfoques sociológicos, antropológicos e históricos. Já os estudos sobre a herança cultural religiosa africana no Brasil, nos quais o candomblé e outras expressões ocuparam um papel central, acabaram se consolidando como antropológicos ou etnográficos.

Esses desdobramentos não foram, entretanto, conseqüência da ação exclusiva dos intelectuais e acadêmicos brasileiros. Resultaram também da atuação crescente dos pesquisadores profissionais estrangeiros, principalmente norte-americanos e franceses, que a partir dos anos 1930 e 1940 "descobriram" o Brasil como área de estudos sobre o negro e de conformação de suas carreiras universitárias.

Entre os primeiros cientistas que desembarcaram no Brasil tendo em vista desenvolver aqui suas pesquisas sobre os negros estavam Donald Pierson e Ruth Landes.[17] Pierson, muito mais do que Landes, exemplificou o enquadramento do problema da etnografia religiosa afro-brasileira em termos de conexões mais amplas. Em seu livro, *Negroes in Brazil, A study of race contact at Bahia,* Pierson (1942), escrito a partir de suas pesquisas de campo neste estado entre 1935 e 1937, procurou fornecer uma interpretação do caráter harmonioso de nossas relações raciais seguindo de perto os alicerces de Gilberto Freire em *Casa-Grande & Senzala* - nome, aliás, que deu a um dos capítulos do livro. Dos outros dez capítulos, apenas um deles é dedicado ao *Candomblé.* Esta obra de Pierson teve um papel muito importante por fazer trafegar representações sobre o "problema negro" no Brasil num circuito acadêmico altamente prestigiado dos Estados Unidos: o da Universidade de Chicago.[18]

Depois deste trabalho, Pierson voltou ao Brasil em 1939 para integrar o quadro de professores da Escola Livre de Sociologia e Política fundada em São Paulo em 1933, um ano antes da criação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Nessa cidade ficou por cerca de dezoito anos implementando uma postura profissionalizante na prática das ciências sociais, segundo o modelo da Escola de Chicago.

Ruth Landes pesquisou no Brasil entre 1938 e 1939. Vinda de outro importante centro acadêmico, a Universidade Colúmbia,[19] onde atuavam Franz

Boas e seus discípulos, tinha como interesse original também a área dos contatos raciais. Contudo, acabou centrando suas pesquisas em aspectos rituais e sociais do candomblé, com especial ênfase no status feminino na estrutura destes cultos em Salvador. Produziu alguns artigos sobre o tema, mas sua obra mais conhecida foi *The City of Women* (1947) em que narrou numa linguagem quase confessional suas experiências dessa época.

Outra presença, menos duradoura se comparada com a de Pierson ou de Landes, porém tão importante como essas na consolidação do Brasil como "região etnográfica" no estudo do negro e na legitimação das linhagens acadêmicas nacionais, foi a de Melville Herskovits que no início dos anos 1940 realizou, durante alguns meses, uma pesquisa sobre a aculturação negra no Brasil. Nesta época, quando o pensamento de Boas assumia novas direções nos trabalhos de seus discípulos, Herskovits, da *Northwestern University*, era um dos principais divulgadores da tradição boasiana dos estudos culturalistas, principalmente em sua "vertente econômica". Como africanista, havia revelado este continente para a antropologia cultural norte-americana (STOCKING JÚNIOR, 1992, p. 132) e sua vinda ao Brasil em busca de sobrevivências africanas no Novo Mundo significou não apenas a continuidade de seus estudos nessa área, mas o estabelecimento do Brasil na rota dos interesses acadêmicos do seu País.

A presença de Herskovits no Brasil significou o apogeu dos enfoques socio-culturais nos estudos afro-brasileiros seguidos por duas das principais lideranças intelectuais nacionais: Gilberto Freire e Artur Ramos.[20] Esta presença foi, no entanto, mais benéfica para Freire cujo trabalho foi elogiado por Herskovits que não estendeu o mesmo tratamento às obras de Artur Ramos.[21] Na conferência de abertura da Faculdade de Filosofia da Bahia, em 1942, Herskovits ressaltou que, se a censura de Silvio Romero sobre a falta de estudos sobre o negro foi bem respondida com a obra de Nina Rodrigues e de seus seguidores, por outro lado, com exceção para as "análises etno-históricas de Gilberto Freire e para os estudos sociológicos de Pierson, toda essa obra acha-se orientada com especialidade para uma compreensão das práticas e crenças religiosas dos afro-baianos" (HERSKOVITS, 1967, p. 93). Para Herskovits, essa abordagem, ainda que fosse relevante e necessária, deveria ser redirecionada por um programa de pesquisas abrangentes considerando a totalidade do rico material que a Bahia, e por extensão o Brasil, poderia oferecer com as inúmeras instituições e modos de condutas africanas que se conservaram devido à "tradicional tolerância" da sociedade brasileira. Herskovits também influenciou a especialização acadêmica de alguns *scholars* brasileiros como Octávio da Costa Eduardo e René Ribeiro que fizeram a

rota inversa dos pesquisadores estrangeiros: saíram do Brasil para escrever sobre o País com o olhar desde fora. Pelos títulos dos trabalhos produzidos por eles – *The negro in Northern Brazil: A study in acculturation* (EDUARDO, 1948) e *Cultos afrobrasileiros do Recife: Um estudo de ajustamento social* (RIBEIRO, 1952) – vê-se o significativo papel que as teorias sobre aculturação e relações entre cultura e personalidade assumiram na análise do material afro-brasileiro. Esta perspectiva foi muito importante na sedimentação dessa área na antropologia, além de ter permitido a transferência para esta disciplina do "capital teórico" de certos pesquisadores formado em outros campos como a medicina ou psiquiatria.[22]

A disseminação desta postura teórica, com a legitimidade advinda dos centros acadêmicos estrangeiros, logo se tornou passaporte valorizado para esses *scholars* pós-graduados no exterior que passaram a integrar os quadros ainda precários das instituições científicas e de ensino superior emergentes. Costa Eduardo passou a lecionar com Donald Pierson na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo e René Ribeiro ocupou a cátedra de Etnografia do Brasil da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, além de integrar como antropólogo a primeira equipe de pesquisadores do Instituto Joaquim Nabuco, fundado em Recife, por Gilberto Freire em 1949.[23]

Nesse período, o crescente fluxo de pesquisadores estrangeiros ao Brasil e a publicação em língua inglesa dos trabalhos dos brasilianistas e de autores brasileiros[24] promoveram a divulgação internacional das especificidades presentes nos contatos raciais e culturais do País. Esses contatos acabaram sendo objeto de uma ampla investigação patrocinada pela Unesco com o objetivo de divulgar ao mundo o exemplo brasileiro de "convivência harmoniosa" entre as raças. Este projeto, idealizado por Artur Ramos[25] e levado adiante pelo antropólogo Alfred Métraux, consistiu numa série de pesquisas realizadas em vários pontos do Brasil, aproveitando em muitos casos as pesquisas que já estavam em andamento. Abrangeu desde estudos em comunidades rurais que vinham sendo feitos principalmente na Bahia por antropólogos norte-americanos como Charles Wagley e Marvin Harris, até em áreas urbanas, como Recife, Rio de Janeiro e São Paulo, onde participaram principalmente pesquisadores brasileiros.

O tema das religiões afro-brasileiras não parece ter sido inicialmente valorizado na proposta do projeto da Unesco, embora seu primeiro incentivador Artur Ramos tenha se especializado muito mais nessa área do que na de relações raciais. A presença deste tema, ao que tudo indica, foi resultado da intervenção e do prestígio de Gilberto Freire que protestou contra a exclusão no projeto da "região de Pernambuco" e do Instituto Joaquim Nabuco (FREIRE, 1959, p. 192). Com

isso coube a René Ribeiro desenvolver uma pesquisa em Recife sobre *Religião e relações raciais* (1956). Afinal de contas, religião "evidentemente deve ter alguma coisa com o preconceito".[26]

Apesar desta "evidência", a constituição de vínculos entre o campo etnográfico das religiões afro-brasileiras e outros mais abrangentes, como o das relações raciais, não se consolidou nos circuitos acadêmicos nacionais. É significativo que numa resenha ao livro *Candomblé da Bahia,* de Pierson (1964) (o capítulo sobre o candomblé de *Negroes* transformado em livro), Hélio Vianna tenha afirmado: "Não há dúvida que o material apresentado pelo professor Donald Pierson seja dos mais interessantes até agora a respeito reunidos, embora passível da observação de levar a sério cultos que na verdade não passam de simples manifestações de magia negra e, como tais, justamente perseguidos pela polícia".

Para que a etnografia da "magia negra" atingisse sua maioridade como campo legítimo de interesse etnográfico foi preciso esperar pelo "olhar francês" que primeiro insistiu no elevado significado desta magia em termos de compor um sofisticado "complexo religioso" e depois lhe imputou uma valorização desde dentro revelando as "sutis metafísicas" que o compunham.

Um dos primeiros contrastes que os "novos estudos afro-brasileiros", de influência francesa, estabeleceram em relação aos estudos raciais e culturalistas norte-americanos foi o de substituir a busca pelas formas com que a África se dissolveu no Brasil pelos pedaços indissolúveis da África que teriam permanecidos no Brasil. A frente desta jornada se colocou Roger Bastide, professor francês que chegou ao Brasil em 1938 fazendo parte da delegação de professores estrangeiros que integrava o quadro docente do Departamento de Ciências Sociais da recém-criada Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da Universidade de São Paulo.

Bastide viera substituir Claude Lévi-Strauss, contratado como professor da cadeira de sociologia da Universidade de São Paulo entre 1935 e 1938. Cada um destes dois pesquisadores desenvolveu sua carreira acadêmica a partir dos estudos dos dois principais "objetos" formadores da antropologia brasileira: índios e negros. Como disse outro integrante dessa delegação de professores estrangeiros:

> A maior parte dos meus colegas soube extrair do Brasil riquezas ainda mais decisivas. A etnografia francesa, excetuando o Museu do Homem, com Rivet e Soustelle, não conhecia os índios senão de ouvido. Ela jamais havia ido 'a campo' para observá-los, muito menos para viver um tempo com eles. Lévi-Strauss atribuiu a si a missão de encontrá-los e levá-los à França [...] Quando Roger Bastide obteve a cadeira de sociologia, ele encontrava seu futuro em uma nova voga, não mais a dos índios, mas a dos negros. E pelo mesmo cálculo que Lévi-Strauss, ele tornou-se o revelador

> diante dos franceses, da negritude, quer dizer, da sobrevivência no Novo Mundo de velhas práticas africanas (ARBOUSSE-BASTIDE *apud* MASSI, 1989, p. 433).

A "descoberta" ou "revelação" dos índios e dos negros a partir das poucas viagens etnográficas que Lévi-Strauss e Roger Bastide empreenderam pelo Brasil ajudou a redimensionar o valor dos estudos etnográficos sobre estes grupos. Lévi-Strauss descreveu seu contato com os índios do Brasil Central no livro *Tristes Trópicos* (1957). Roger Bastide começou a pesquisar a contribuição dos negros para a cultura brasileira por meio da relação entre arte e sociedade. Da mesma forma que Silvio Romero apontara a importância dos contos populares de origem africana para o folclore nacional, Roger Bastide se interessou pela poesia afro-brasileira como parte relevante na constituição da literatura brasileira. E tendo constatado no período em que chegou ao Brasil a grande influência de *Casa-Grande & Senzala*, buscou compreender o sentido desta obra (que traduziu para o francês) na interpretação da realidade brasileira. O interesse pela cultura afro-brasileira levou-o a uma viagem em 1944 pelo nordeste do Brasil na qual se encantou com o universo das religiões de origem africana. A partir dessa viagem escreveu *Imagens do nordeste místico em branco e preto* (1945), misturando as crônicas de suas andanças pela Bahia e Recife com uma análise do barroco brasileiro e a descrição do "mundo dos candomblés". *Imagens* pode ser lido como uma espécie de *Tristes Trópicos* às avessas já que no primeiro prevaleceu um tom otimista em relação a preservação da cultura africana no Brasil, ao contrário do livro de Lévi-Strauss, que constatou uma triste realidade de abandono e destruição das culturas indígenas.

O encanto despertado pela "mística" dessas imagens religiosas, descritas inicialmente de modo impressionista, levou Roger Bastide a propor análises mais refinadas. Escreveu uma série de artigos publicados em três volumes do Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP (1946, 1951 e 1953) intitulados *Estudos afro-brasileiros*. Mas foi após o retorno de Bastide à França em 1954 que escreveu e publicou suas principais obras sintetizando o resultado das pesquisas realizadas no Brasil: *Le candomblé de Bahia - rite nagô* (1958) e *Les réligions africaines au Brésil* (1960).[27] Posteriormente, ainda publicou *Les Amériques noires* (1967) no qual ampliou o campo de análise para os africanismos presentes em outros locais da América.

Apesar de influenciado pela formação intelectual européia, Roger Bastide foi um defensor da necessidade da criação de uma "sociologia brasileira" para

entender a realidade *sui generis* do país. No estudo do sincretismo, fenômeno que o instigava desde suas primeiras incursões a campo expressou essa insatisfação com os estudos anteriores ("de Nina Rodrigues a Herskovits") que lhe pareceram adotar uma "perspectiva mecânica (aquela que mais tarde seria denunciada sob a fórmula de aculturação *en bottes de foin*, de elementos de natureza diversa, considerados em conjunto)" (BASTIDE, 1983, p 10). Para Bastide os estudos afro-brasileiros anteriores deixavam de lado a característica que o seu olhar, treinado por uma forte tradição filosófica francesa, não poderia deixar de perceber: a presença no mundo dos candomblés de uma metafísica sutil cujo entendimento deveria ser o principal objetivo da investigação antropológica.

A identificação que Bastide estabeleceu posteriormente entre o seu trabalho no Brasil e o de Marcel Griaule na África – ambos dedicados a descobrir a lógica das "filosofias nativas" –, permite avaliar a transformação que a sua etnografia religiosa do negro propôs a partir do contexto acadêmico paulista e na redistribuição da atribuição de competência entre os centros produtores de ciência e particularmente das representações científicas sobre o negro.

Desdobramentos

Com a criação e consolidação dos programas de pós-graduação nas principais universidades do país, a partir dos anos dos 1960, e com o crescente aumento no número das investigações neles realizadas (condição necessária para a titulação acadêmica) as representações sobre o negro assumiram novos e complexos rumos diversificando os enfoques dificultando assim sua classificação em categorias muito estanques. Muitos estudos que poderiam ser identificados sob essa rubrica ("estudos sobre o negro") ampliaram o seu referencial, como no caso dos estudos dos movimentos sociais urbanos e rurais que mesmo sem aludir diretamente a questão do negro, acabam por revelar condições sociais que lhe são peculiares. Na área dos estudos sobre o universo religioso afro-brasileiro também houve transformações significativas, seja pela inclusão destes estudos em campos mais abrangentes como o dos "estudos de religiosidade popular" (o que de um certo modo dissolveu o "caráter étnico" desse universo),[28] ou ainda pela ênfase no estudo de expressões religiosas de conformação mais recente como a umbanda que proliferou muito nos grandes centros urbanos do sudeste e chamou a atenção dos estudiosos acadêmicos.[29]

Além disso, vários institutos, núcleos ou centros de pesquisa surgiram conveniados às universidades ou integrados aos seus programas de pós-graduação, o que promoveu um adensamento das discussões sob certos enfoques mais específicos ou compondo áreas de investigação mais abrangentes.[30]

A relação entre "objetos teoricamente construídos" e "objetos empíricos", referida por Cardoso de Oliveira, neste contexto parece que se tornou mais complexa seguindo de perto os interesses das políticas estabelecidas pelos pesquisadores organizados em instituições universitárias e associações acadêmicas. Nessas esferas, as "linhas de pesquisas" ou "temas de investigação" que congregam os pesquisadores a partir dos seus interesses acadêmicos fornecem pistas significativas sobre os modos pelos quais os "objetos" são referendados pelos grupos da academia.

Considerando, por exemplo, as linhas de pesquisa praticadas em dez instituições acadêmicas em 1977, segundo o Conselho Nacional de Pesquisas (VELHO, 1980, p. 81): Sociedades Indígenas; Relações Interétnicas (Grupos Indígenas); Frentes de Expansão (*Moving Frontiers*); Campesinato; Movimentos Sociais Urbanos; Trabalhadores Urbanos; Relações Interétnicas (outras); Rituais e Símbolos Nacionais; Grupos e Rituais Religiosos; Papéis Sociais e Representações; Camadas Médias (Comportamento Desviante); Etnodemografia Histórica; Antropologia da Produção Intelectual; Antropologia da Saúde; Antropologia da Educação e finalmente Teoria Antropológica, vê-se uma grande variação nos critérios de definição que não distinguem *objetos empíricos* (sociedades indígenas, campesinato, trabalhadores urbanos etc.), problemáticas e categorias da explicação científica (relações interétnicas, rituais, símbolos, papéis sociais, representações etc.) e especializações disciplinares (antropologia da saúde, da educação etc.) Curiosamente, o negro, mesmo como objeto empírico não constituiu nessa lista uma linha de pesquisa autônoma, como acontece com sociedades indígenas. Supõe-se que possa ser analisado na linha relações interétnicas, na categoria outras, que se apresenta diferenciada inclusive da linha relações interétnicas específica para grupos indígenas. O universo religioso afro-brasileiro também não é instituído nominalmente como uma linha específica podendo ser enquadrado em grupos e rituais religiosos.

Pela forma como as representações sobre o negro aparecem enunciadas nestas linhas de pesquisas é possível perceber como o saber acadêmico oscilou entre incorporá-lo ou não como o "outro" da descrição etnográfica. Enquanto membro da mesma sociedade nacional do antropólogo, o negro não podia ser definido em termos das especificidades que o separavam do sujeito do

conhecimento, a não ser no período inicial da formação da antropologia quando o negro era sinônimo de africano, estrangeiro. As formas de sua inserção na sociedade nacional passaram, então, a ser alvo do interesse científico, primeiro tomando-o na sua condição biológica (racial), depois na de escravo e finalmente como elemento subjugado nas relações de classe. Em relação ao índio parece ter sido mais fácil defini-lo como o "outro" em contraposição a um sujeito do saber acadêmico. Nesse sentido, até mesmo o relacionamento do índio com o branco foi diferenciado das outras relações entre grupos. Relações raciais para negros e brancos e relações interétnicas para índios e brancos. Como bem percebeu Mariza Peirano, os títulos de dois importantes livros sobre essas relações, *O negro no mundo dos brancos,* de Fernandes (1972) e *O índio e o mundo dos brancos* de Oliveira (1964), servem como metáforas para as diferentes percepções científicas em relação a essas populações. Enquanto o primeiro título alude a "inclusão do negro na totalidade da nação", no segundo prevalece "a exclusão do índio como um outsider da nação definida por 'nós'" (PEIRANO, 1991, p. 168).

Outro exemplo pode ser dado pela classificação das "áreas de conhecimento" proposta pelo Conselho Nacional de Pesquisa nos anos 80. Esta classificação abrange três níveis, do mais geral ao mais específico. A "área" da antropologia foi localizada na "grande área" das Ciências Humanas, passando a ter cinco "sub-áreas": Teoria Antropológica; Etnologia Indígena; Antropologia Urbana; Antropologia Rural e Antropologia das Populações Afro-Brasileiras. Essa classificação demonstra inicialmente a hegemonia do termo antropologia como o mais apropriado para denominar a disciplina em relação a outros como etnologia ou etnografia (esta inclusive nem aparece na lista). Por outro lado, no caso das populações indígenas a especificidade do "objeto" continuou marcando sua distinção no nome dessa sub-área que é identificada como *etnologia,* em contraste com a "sub-área" das populações afro-brasileiras, considerada como *antropologia.* De qualquer modo, nesta lista, ao contrário da anterior, as representações sobre o negro ganharam uma linha própria mesmo que sob um adjetivo de difícil consenso: *afro-brasileiro.* Nesta classificação persistiu, também, ainda que de modo menos visível do que na classificação anterior, a tensão entre os critérios adequados para denominar o saber acadêmico antropológico. O que (índios/negros) e onde (rural/urbano) estudamos parece prevalecer nesta classificação dicotômica e reveladora das contradições presentes no olhar e no lugar de quem classifica. Se a antropologia não termina onde começa o asfalto[31], não resta dúvida que é mais difícil caminhar sem a legitimidade que os "povos da selva" (os primeiros "objetos") lhe outorgaram como parte do próprio "mito antropológico de origem".

Conclusão

Na relação entre as representações sobre o universo cultural religioso do negro e a formação da antropologia brasileira, percebe-se que é impossível identificar "objetos" sem identificar minimamente os "sujeitos", as disciplinas e o campo acadêmico no qual essas representações trafegam como "bens científicos".

O saber médico-etnográfico do final do século XIX, sinalizando o fim das viagens e de suas crônicas marcou uma transformação significativa do *status* das representações sobre o negro, que passaram de uma posição periférica para o centro da atenção científica, principalmente da medicina. Isso se deu através das primeiras incursões etnográficas que tomando os africanos e seus descendentes como portadores de uma alteridade que os distinguia na sociedade brasileira (conforme demonstravam as sobrevivências religiosas africanas), definiu um *objeto observável* ao mesmo tempo em que criava a figura do *observador* (um investigador empírico largamente devedor da visão de ciência aprendida nas Faculdades de Medicina e das práticas e rotinas desenvolvidas nos consultórios).

Com o saber institucional-acadêmico praticado nas primeiras faculdades de filosofia, ciências e letras criadas no Brasil, as ciências sociais ganharam nos anos 1930 um espaço próprio e a antropologia, procurou marcar sua especificidade no conjunto destas ciências. Nesse processo, os "objetos" preferenciais da antropologia (como as populações indígenas e negras) desempenharam um importante papel. No caso dos estudos sobre os negros, a formação nesse período de uma literatura científica especializada sobre o tema garantiu, juntamente com outros fatores, o estabelecimento de uma linhagem de pesquisadores que teve o seu ponto de origem demarcado com a reedição dos primeiros trabalhos de Nina Rodrigues. Ao mesmo tempo, a geração que patrocinou e apoiou essas reedições e produziu suas próprias investigações promoveu a ruptura com o viés médico que caracterizava os escritos etnográficos deste autor. Assim, esta geração procurou demarcar linhas nítidas de distinção entre o "negro da medicina" do final do século XIX e "negro dos estudos antropológicos e etnográficos" dos anos 1930 e 1940. Posteriormente estas linhas de distinção foram estendidas também ao "folclore negro", objeto do saber popular ou folclorista que nos anos 1950 detinha um grande prestígio. As inúmeras sutilezas sobre as quais se afirmou essa distinção em favor do saber acadêmico demonstrara, sobretudo, o poder que este já desfrutava enquanto instância autorizada na produção de um saber etnográfico legitimado dentro e fora da academia.

O saber especializado que a partir dos anos 1960 foi sendo implementando através dos programas de pós-graduação das principais universidades brasileiras veio, portanto, confirmar e consolidar a autoridade do discurso científico proveniente desta esfera. Desde então os programas de pós-graduação vêm se tornando os principais canais para o desenvolvimento das pesquisas e a organização institucional dos seus investigadores. Também a partir desse período os estudos sobre o negro consolidaram-se como um dos principais "objetos" da antropologia no Brasil encontrando seu lugar legítimo entre as linhas de pesquisa com as quais se pode classificar os discursos científicos.

Nesse sentido, construir representações sobre o "outro" significa construir "lugares" (disciplinares, institucionais, regionais etc.) dos quais se pode falar legitimamente através de um consenso interpares que é continuamente objeto, ele próprio, de negociações e consenso. O lugar e os significados atribuídos à atividade de representar não devem ser vistos, portanto, como dimensões menores para o entendimento do processo de construção das representações, principalmente numa ciência da alteridade como a antropologia, na qual representar é sempre um verbo intransitivo. A transformação do negro em "objeto da antropologia", por meio dos estudos das religiões afro-brasileiras, privilegiadas neste ensaio, pode ser vista, assim, como um exemplo deste jogo de espelhos no qual não se pode ver um termo sem ser visto pelo outro. Sujeitos, verbos e objetos comunicam-se mutuamente.

Notas

[1] Este texto sintetiza idéias apresentadas em artigo publicado na Revista USP (SILVA, 2002).

[2] Da mesma forma, alguns críticos, para ironizar o que consideram o caráter conservador de um dos maiores clássicos sobre a formação da sociedade patriarcal brasileira, *Casa-Grande & Senzala*, dizem que o seu autor, Gilberto Freire, o escrevera sentado na varanda da Casa-Grande olhando para a Senzala.

[3] Nas últimas décadas do século XIX, os principais centros institucionais de produção científica eram as faculdades de Medicina e de Direito, os museus de etnografia e história natural e os institutos históricos e geográficos (CORRÊA, 1982; SCHWARCZ, 1993).

[4] Os principais veículos de divulgação dos trabalhos de Nina Rodrigues foram as revistas médicas, sendo algumas especializadas em "medicina legal e antropologia" e em "antropologia criminal" (CORRÊA, 1982).

[5] Levado por essas preocupações, Nina Rodrigues passou a defender a criação de uma legislação penal que diferenciasse os grupos raciais em função de suas diferentes capacidades intelectivas, unindo o saber médico ao saber jurídico na determinação das formas de relacionamento entre as raças e posicionamento do Estado diante delas (RODRIGUES, 1933).

[6] O valor do trabalho de Nina Rodrigues foi reconhecido por alguns famosos intelectuais europeus da área da medicina legal, como Césare Lombroso que considerou Nina Rodrigues "o apóstolo da medicina legal no Novo Mundo". O primeiro livro de Nina Rodrigues dedicado à descrição da religião dos negros baianos, L'Animisme féfichiste des nègres de Bahia, foi resenhado e elogiado por Marcel Mauss no L'Année Sociologique (1900-1901, p. 224).

[7] Este livro reuniu uma série de artigos publicados entre 1896 e 1897 na Revista Brazileira. Editado em 1900 no Brasil em francês pela Reis & Cia, somente em 1935 teve uma edição em português na forma de livro: *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Recentemente foi editado pela Editora da UFRJ o fac-símile dos artigos publicados na Revista Brazileira (RODRIGUES, 2007).

[8] Um "totemismo" muito significativo do modo como em geral se estabelecem as linhagens intelectuais: "sacrifica-se" o mestre em nome da continuidade de sua obra "inacabada".

[9] São eles: I- *O negro brasileiro*, de Artur Ramos (1940); II- *O animismo fetichista dos negros bahianos*, de Nina Rodrigues (1935); IV- *O folclore negro do Brasil*, de Artur Ramos (1954); VII- *Religiões negras*, de Édison Carneiro (1936); IX- *Novos estudos afro-brasileiros*, de Gilberto Freire (1937); XII- *As culturas negras no novo mundo*, de Artur Ramos (1937); XIII- *Xangôs do Nordeste*, de Gonçalves Fernandes (1937); XIV- *Negros bantus*, de Édison Carneiro (1937); XV- *Costumes africanos no Brasil*, de Manuel Querino (1938); XVII- *A escravidão no Brasil*, de João Dornas Filho (1939); XVIII- *O folclore mágico do Nordeste*, de Gonçalves Fernandes (1938) XIX- *As collectividades anormais,* de Nina Rodrigues (1939); XIX- *O negro no Brasil*, de vários autores (1940). Cabe ressaltar que a *Biblioteca de Divulgação Scientífica* da Editora Civilização Brasileira surgiu nos anos 1930 em meio ao grande *boom* do mercado editorial brasileiro com a publicação de coleções com temas relativos à realidade nacional. Na análise feita por Pontes (1989) dos gêneros editados em três destas coleções: a Brasiliana, da Companhia Editora Nacional, a Documentos Brasileiros, da Livraria José Olympio Editora e a Biblioteca Histórica Brasileira, da Livraria Martins Fontes Editora, o "gênero antropologia e etnologia" figura na primeira coleção em sexto lugar com 7,1% e 6,7% dos títulos publicados entre 1931-1940 e 1941-1950, respectivamente (Nessa coleção, em primeiro lugar está o "gênero história" com 25% e 37% dos títulos nos mesmos períodos, respectivamente). Na segunda coleção "antropologia e etnologia" aparecem em quarto lugar com 7,6% dos títulos publicados no período de 1941-50 (Em primeiro lugar está o "gênero biografia e memória", com 38,1% dos títulos no mesmo período). Considerando que nessa época a antropologia e a etnologia eram disciplinas recém incorporadas ao campo acadêmico, sua visibilidade nessas publicações em relação aos outros

"gêneros" mais antigos e legítimos não é nada desprezível, principalmente se considerarmos que na classificação destes gêneros estas disciplinas aparecem separadas de outras que lhes são muito próximas como a arqueologia, línguas indígenas, folclore etc.

[10] Embora o nome oficial da cátedra fosse antropologia e etnografia, Artur Ramos substituíu o último termo por etnologia conforme se vê no Programa da Cadeira de Antropologia e Etnologia feito por ele (AZEREDO, 1986, p. 264). Essa mesma substituição também apareceu publicada em um edital do Diário Oficial, de 1949, para provimento do cargo de professor catedrático da cadeira de antropologia e etnografia. A matéria para a argüição era: antropologia, etnologia e etnologia brasileira (FARIA, 1993, p. 15). Como se vê parece que a substituição dos nomes, feita por Artur Ramos, acabou prevalecendo.

[11] Sobre a passagem do período em que "não se havia caracterizado ainda uma 'etnografia do negro' para o de uma abundante bibliografia", ver as informações de (FARIA, 1993, p. 17): "A [disciplina] etnografia do Brasil [...] abria espaço para a apresentação dos chamados estudos afro-brasileiros, com abundante bibliografia de autores brasileiros. Como todos sabem, grande parte da literatura sobre o negro era de autoria de Artur Ramos, catedrático de antropologia da Nacional, que também dirigia uma coleção que acolhia, de preferência, estudos do mesmo gênero. Foi essa uma área sem problemas de bibliografia para os estudantes".

[12] Depois de extinta a Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia somente em 1955 foi fundada outra entidade científica com objetivos de reunir em âmbito nacional os antropólogos: a Associação Brasileira de Antropologia.

[13] Uso o termo linhagem para designar um conjunto de pesquisadores que possuem laços de reciprocidade entre si formados a partir de relações específicas como a de professor-aluno (ou orientador-orientando), de filiação teórica ou institucional etc. Sobre as linhagens na antropologia, ver Peirano (1995).

[14] Sobre essa disputa entre a Escola do Recife e da Bahia, ver a análise de Corrêa (1982, p. 215).

[15] Gilberto Freire, embora tenha se tornado um dos mais conhecidos estudiosos da formação socio-cultural brasileira não se dedicou com maior ímpeto ao estudo em particular da religiosidade afro-brasileira como demonstra *Casa-Grande & Senzala*. Na nota 42 do quarto capítulo desta obra, Freire menciona o trabalho de Nina Rodrigues remetendo o leitor aos continuadores deste: "um grupo notável de estudiosos brasileiros", encabeçados por Artur Ramos (FREIRE, 1981, p. 388). Uma posição contrária àquela assumida por ele no prefácio à segunda edição de Problemas Brasileiros de Antropologia (FREIRE, 1959, p. 67).

[16] Foi neste encontro que se deliberou pela criação da União de Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, um órgão que visava a reunir os terreiros de candomblé em torno dos seus interesses comuns.

[17] Sobre o significado da presença dos pesquisadores estrangeiros na formação da comunidade científica brasileira ver, entre outros, Schwartzman (1984), Massi (1989) e Meihy (1990).

[18] Segundo Donald Pierson, partiu de seus professores a sugestão e o incentivo para que ele pesquisasse os contatos raciais no Brasil. Entre estes professores estavam Herbert Blumer, Robert Redfield, Louis Wirth e Robert Park, sendo este inclusive o prefaciador de Negroes (PIERSON, 1942, p. 12.)

[19] A vinda de antropólogos norte-americanos para o Brasil fez parte da Política de Boa Vizinhança estabelecida nos Estados Unidos em 1936 quando foi assinada a Convention for the Promotion of Inter-America Cultural Relation. Segundo Charles Wagley: "Em meio a esta política de aproximação, o Museu Nacional do Rio de Janeiro promoveu a ida de quatro antropólogos de Colúmbia para o Brasil. Esse grupo foi composto por Buell Quain, que estudou os índios trumaí, William Lipkind, que se dedicou aos carajás, Ruth Landes, que fez um trabalho interessante sobre os cultos afro-brasileiros na Bahia e eu, que me dediquei aos tapirapé" (WAGLEY apud MEIHY,1990, p. 71).

[20] Gilberto Freire referia-se a Herskovits como "um dos maiores antropólogos modernos" (FREIRE, 1959, p. 191) e Artur Ramos era reconhecidamente um admirador deste autor tendo participado em 1941 de um seminário sobre aculturação dirigido por Herskovits na Northwestern University.

[21] Nas palavras de Ribeiro: "Aqui no sul ele [Herskovits] teve uma rivalidade aberta com Artur Ramos. Artur Ramos enciumou-se. Era uma pessoa muito vaidosa, era muito lido, aí o Herskovits o criticou; [Ramos] sabotou até uma conferência que [Herskovits] fez lá no Recife e repetiu no Rio" (RIBEIRO, 1984, p. 23).

[22] A adesão do médico René Ribeiro a essa perspectiva culturalista e à antropologia é um exemplo desse processo: "Quando da visita do professor de antropologia cultural da Universidade de Nortwestern ao Recife, Melville Herskovits, este discordou perante Ulysses Pernambucano da ênfase emprestada por sua escola, ao psicopatológico nos estudos afro-brasileiros. [...] Daí por diante passei a considerar o distúrbio mental muito mais como social do que como psicopatológico". "Outra coisa, também, é que a corrente a que me filiei em antropologia cultural (Boas, Herskovits etc.) é uma corrente que leva em muita consideração o indivíduo – o indivíduo na cultura, o racional e o irracional no homem" depoimento (RIBEIRO, 1984, p. 3-21). Projeto Historia da Antropologia no Brasil, coord. Mariza Corrêa, UNICAMP, mimeo).

[23] Sobre a história do Instituto Joaquim Nabuco ver Freston (1989).

[24] A edição em inglês de *O Negro Brasileiro*, de Ramos (1939) e a de *Casa-Grande & Senzala*, de Freire (1946.) Este livro, principalmente, fez muito sucesso também no exterior e atraiu o interesse de estudiosos estrangeiros.

[25] Artur Ramos ocupou em 1949 o cargo de diretor do Departamento de Ciências Sociais da Unesco, vindo a falecer no final deste mesmo ano.

[26] Depoimento de (RIBEIRO, 1984, p. 9-10), *Projeto História da Antropologia no Brasil,* coordenado por Mariza Corrêa (UNICAMP). Além do livro *Religião e relações raciais* de René Ribeiro, outros trabalhos resultantes das pesquisas da Unesco foram publicados: *Race and class in rural Brasil*, organizado por Charles Wagley (1952) com estudos na área da Bahia; *Les Elites de coleur dans une ville bresilienne*, de Thales de Azevedo (1953) com estudos na área de Salvador; *O negro no Rio de Janeiro*, de L. A. Costa Pinto (1953) e *Brancos e Negros em São Paulo*, de Roger Bastide e Florestan Fernandes (1955). Os resultados contraditórios em relação ao preconceito racial ao qual chegaram tanto os pesquisadores da Unesco como outros pesquisadores podem ser entendidos de várias formas. No caso de algumas pesquisas conduzidas por norte-americanos, o modelo de discriminação racial existente em seu país de origem pode ter atuado em suas percepções sobre as relações raciais no Brasil. A visão de Donald Pierson e Ruth Landes, por exemplo, sobre a ausência ou a pouca discriminação nas relações raciais entre brancos e negros no Brasil talvez encontre explicação no modelo comparativo que ambos tinham em mente: o do deep south segregacionista dos Estados Unidos onde fizeram "estágios" antes de embarcarem para o Brasil.

[27] Estes trabalhos foram apresentados por Roger Bastide na Universidade de Paris para obtenção do título de Doctorat d'État.

[28] Sobre os significados da classificação "religiões populares", consultar a resenha bibliográfica de Fernandes (1984).

[29] Outra característica importante presente nas análises do universo religioso afro-brasileiro é o crescente abandono das grandes sistematizações como as propostas por Roger Bastide. As novas investigações em geral se encaminham para análises de aspectos regionais das religiões, de componentes de sua estrutura organizacional ou ainda de outras dimensões como identidade religiosa, sistema simbólico, aspectos da liturgia (dança, música, transe etc.).

[30] Alguns exemplos: na Bahia o Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAO) a partir dos anos 1960 deu um novo impulso às investigações sobre o desenvolvimento das religiões afro-brasileiras. O Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER) fundado em 1969 em São Paulo e depois transferido para o Rio de Janeiro se constituiu num dos mais atuantes centros de produção científica e divulgação nessa área. Também o Centro de Estudos da Religião Duglas Teixeira Monteiro (CER) em São Paulo fez confluir para si várias discussões do tema da religiosidade afro-brasileira.

[31] Inversão da expressão "a antropologia termina onde começa o asfalto" utilizada Arizpe citado por Corrêa (1995, p. 98).

Referências

ALVES, H. L. **Bibliografia afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Cátedra/MEC, 1974.

ÁVILA, Bastos de. **Questões de antropologia brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

AZEREDO, Paulo Roberto. **Antropólogos e pioneiros**: a história da sociedade brasileira de antropologia e etnologia. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.

AZEVEDO, Fernando. **A Cultura brasileira**. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1944.

AZEVEDO, Fernando. Antropologia e a sociologia no Brasil. In: **As Ciências Sociais no Brasil**. São Paulo: Melhoramentos, 1956.

AZEVEDO, Thales de. Primeiros mestres da antropologia na Faculdade de Filosofia. In: **Anuário Antropológico.** Rio de Janeiro: Edições UFC /Tempo Brasileiro, 1984.

______. As Ciências Sociais na Bahia: notas para a sua história. **Boletim do Instituto de Ciências Sociais**, n. 1, 1964.

______.**Ciências Sociais na Bahia***:* notas para a sua história. Pref. Gilberto Freyre. 2. ed. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1948.

BALDUS, Herbert. **Bibliografia crítica da etnologia brasileira**. São Paulo: Museu Paulista; Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954.

BASTIDE, Roger. **As Américas negras**. São Paulo: Difel, 1974.

______. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1983.

______. **O candomblé da Bahia:** rito nagô. São Paulo: Nacional, 1978.

______. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1985.

BAYLIER, Charles . **L'Oeuvre bresilienne de Roger Bastide**. 1960. Thèse (Doctorat de 3eme cycle) – Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris, Paris.

BOMENY, Helena; BIRMAN, Patrícia (Org.). **As assim chamadas Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: UERJ/Relume Dumará, 1991.

CARNEIRO, Edison. **Evolução dos estudos de folclore no Brasil**. Rio de Janeiro, 1962.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CARNEIRO, Maria Luiza T.; KOSSOY, Borris. **O Olhar europeu**: o negro na iconografia brasileira do século XIX. São Paulo: EDUSP, 1991.

CAVALCANTI, Maria Laura; VILHENA, Luis Rodolfo. Traçando fronteiras: Florestan Fernandes e a marginalização do Folclore. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, 1990.

CHACON, Vamireh. **História das idéias sociológicas no Brasil**. São Paulo: Editorial Grijalbo/EDUSP, 1977.

COLONELLI, Cristina. **Bibliografia do folclore brasileiro**. São Paulo: Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1979.

CORRÊA, Mariza. A antropologia no Brasil (1960-1980). In: MICELI, Sergio (Org.). **História das ciências sociais no Brasil**, São Paulo: Sumaré/FAPESP, 1995. (v. 2).

CORRÊA, Mariza. **História da antropologia no Brasil (1930-1960), testemunhos**. São Paulo: Vértice, 1987.

CORRÊA, Mariza. **As Ilusões da liberdade**: a escola Nina Rodrigues & a antropologia no Brasil. São Paulo: FFLCH/USP, 1982.

COSTA PINTO, L. ; CARNEIRO, Edison. **As ciências sociais no Brasil**. Rio de Janeiro: CAPES, 1955.

COUCEIRO, Solange. **Bibliografia sociológica e antropológica sobre o negro brasileiro**. São Paulo: CEA/CODAC, 1974.

DURHAM, Eunice R. A pesquisa antropológica com populações urbanas; problemas e perspectivas. In: CARDOSO, Ruth (Org.). **A aventura antropológica**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

EDUARDO, Octávio da Costa. **The negro in Northern Brazil:** a study in acculturation. New York: J. J. Augustin Publisher, 1948.

FARIA, Luis de Castro. **Antropologia, espetáculo e excelência**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Tempo Brasileiro, 1993.

FERNANDES, Florestan. A unidade das Ciências Sociais e a antropologia. **Anhembi**, v. 44, n. 132, 1961.

______. **A etnologia e a sociologia no Brasil**. São Paulo: Anhembi, 1958.

______. **Folclore e mudança social na cidade de São Paulo**. São Paulo: Anhembi, 1961.

______. **A condição de sociólogo**. São Paulo: Hucitec, 1978

______; EDUARDO, Otávio, da Costa; BALDUS, Herbert . Artur Ramos 1903-1949. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. 4, n. 5, 1950.

FERNANDES, Gonçalves. **Xangôs do Nordeste**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

FERNANDES, Rubem César. Religiões populares: uma visão, parcial da literatura recente. **Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais (BIB),** Rio de Janeiro, n. 18, 1984.

FERREIRA, Justo Jansen; RODRIGUES, Nina. **A Revista do Norte**, São Luís, v. 5, n. 12, ago., 1906. (notas íntimas)

FREIRE, Gilberto (Org.). Novos estudos afro-brasileiros. In: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, 1., 1937. Rio de Janeiro **Anais...** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

______. Abertura. In: MOTTA, Roberto (Org.). In: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, 3., 1985, Recife. **Anais...** Recife: Fundação Joaquim Nabuco/ Ed. Massangana.

______.**Casa-grande e senzala**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1981.

______. **Problemas brasileiros de antropologia**. Rio de Janeiro: Casa do Estudante, 1959.

______. **Sobrados e mocambos**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1957.

FRESTON, Paul. **A carreira de Gilberto Freyre**. São Paulo: IDESP, 1989.

FRESTON, Paul. Um império na província: o Instituto Joaquim Nabuco em Recife. In: MICELI, Sergio (Org.). **História das ciências sociais no Brasil**. São Paulo: Vértice, 1989.

HERSKOVITS, Melville. Pesquisas etnológicas na Bahia. **Revista Afro-Ásia**, n. 4-5, 1967.

LANDES, Ruth. **A Cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LEVINE, Robert. The first afro-brasilian congress: opportunites for the study of race in brazilian northeast. **Race**, v. 15, p. 185-93, 1973.

LIMA, Estácio de. **Velho e novo Nina**. Salvador: Governo do Estado da Bahia; Secretaria de Segurança Pública; Instituto Médico-Legal Nina Rodrigues, 1979.

LIMA, Lamartine de Andrade. **Roteiro de Nina Rodrigues**. Salvador: CEAO/ UFBA, 1984. (**Ensaios/Pesquisa** 2)

LIMONGI, Fernando. A Escola livre de sociologia e política em São Paulo. In: MICELI, Sergio (Org.). **História das ciências sociais no Brasil**. São Paulo: Vértice, 1989.

MACIEL, Alba Costa; ANDRADE, Diva; VALLE, Eunides do. A antropologia na Universidade de São Paulo: histórico e situação atual. **Revista de Antropologia.** São Paulo, v. 21, 1978 (Separata).

MAGGIE, Yvonne. **Medo de feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAGNANI, Jose Guilherme Cantor. O campo da antropologia. **Cadernos de História de São Paulo**, São Paulo, n. 1, 1992.

MASSI, Fernanda Peixoto. Franceses e norte-americanos nas ciências sociais brasileiras. In: MICELI, Sergio (Org.). **História das ciências sociais no Brasil**. São Paulo: Vértice, 1989.

MEIHY, José Carlos S. B. **A colônia brasilianista**. São Paulo: Nova Stella, 1990.

MELLATTI, Julio César. Antropologia no Brasil: um roteiro. **Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais (BIB)**. Rio de Janeiro, n. 17, Vértice/Anpocs, 1984.

MONTEIRO, Douglas Teixeira. Roger Bastide: religião e ideologia. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, n. 3, p. 11-24, out. 1978.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1988.

NOGUEIRA, Oracy. Evocação de Roger Bastide. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 20, 1978.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. In: NOGUEIRA, Oracy (Org.). **Tanto preto quanto branco**: estudo de relações raciais. São Paulo: T. A. Queiroz, 1985.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi de. **Elite intelectual e debate político dos anos 30**. Rio/Brasília: Fundação Getúlio Vargas; INL; MEC, 1980.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.

OLIVEIRA, Waldir Freitas; LIMA, Vivaldo da Costa. **Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos**. São Paulo: Corrupio, 1987.

ORTIZ, Renato. Notas sobre as Ciências Sociais no Brasil. **Novos Estudos do CEBRAP**, São Paulo, n. 27, 1990.

PEIRANO, Mariza. **The Anthropology of anthropology***:* the Brazilian case. Brasília: UnB, 1991. (Série Antropologia, n. 110)

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

PEREIRA, João Baptista Borges. **Cadeira de antropologia**: organização e atividades. São Paulo: FFLCH/USP, 1966.

PEREIRA, João Baptista Borges. Estudos antropológicos das populações negras na Universidade de São Paulo. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 24, 1981.

PIERSON, Donald. Algumas atividades no Brasil em prol da antropologia e outras ciências. In: CORRÊA, Mariza (Org.). **História da antropologia no Brasil (1930-1960), Testemunhos.** São Paulo: Vértice, 1987.

PIERSON, Donald. **Negroes in Brazil:** a study of race contact at Bahia. Chicago: University of Chicago Press, 1942.

PONTES, Heloisa. Retratos do Brasil: editores, editoras e coleções brasilianas nas décadas de 30, 40 e 50. In: MICELI, Sergio (Org.). **História das ciências sociais no Brasil**. São Paulo: Vértice, 1989.

RAMOS, A. Guerreiro. O problema do negro na sociologia brasileira. **Cadernos do Nosso Tempo,** Rio de Janeiro, n. 2, jan/junho. 1954.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. São Paulo: Nacional, 1940.

RAMOS, Arthur. **As culturas negras no Novo Mundo**. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.

RAMOS, Arthur. **O folclore negro do Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. da Casa do Estudante, 1954.

RAMOS, Arthur. **Aculturação negra no Brasil**. São Paulo: Ed. Nacional, 1942.

RIBEIRO, René. Cultos afrobrasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social. **Boletim do Instituto Joaquim Nabuco**, Recife, 1952.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1933.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil.** São Paulo: Ed. Nacional, [1933]. 1977.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Collectividades anormaes**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileir, 1939.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1935.

ROMERO, Silvio. A poesia popular no Brasil. **Revista Brasileira**, 1879. (v. 1).

ROMERO, Silvio. **Ethnografia brasileira:** apontamentos para história da literatura brasileira no século XIX. Rio de Janeiro, 1888.

ROQUETTE-PINTO, Edgar. **Ensaios de antropologia brasiliana**. São Paulo: Nacional, 1978.

RUBINO, Silvana. Clube de pesquisadores. A sociedade de etnografia e folclore e a sociedade de sociologia. In: MICELI, Sergio (Org.). **História das ciências sociais no Brasil**. São Paulo: Sumaré/FAPESP, 1995. (v. 2).

SCHWARCZ, Lília. **O espetáculo das raças**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lília. O olhar naturalista: entre a ruptura e a tradução. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 35, 1992.

SCHWARTZMAN, Simon. **Formação da comunidade científica no Brasil.** São Paulo: Paz e Terra, 1984.

SHADEN, Egon; PEREIRA, João Baptista Borges. **O Brasil monárquico:** reações e transições. São Paulo: Difusão Européia, 1967. (v. 3).

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras. São Paulo: EDUSP, 2000.

______. Religiões afro-brasileiras: construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960). **Revista USP**, São Paulo, n. 55, p. 82-111, set./nov. 2002.

STOCKING JÚNIOR, George (Ed.). **The ethnographer's magic**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1992.

VELHO, Otávio. Antropologia para sueco. **Dados, Revista de Ciências Sociais,** Rio de Janeiro. v. 23, n. 1, 1980.

VIANNA, Hélio. [Resenha ao livro Candomblé na Bahia]. **Revista Estudos Brasileiros**, v. 8, n. 24, 1942.

Quilombos[1]

• *José Maurício Arruti* é Professor do departamento de Pós-Graduação em Educação da PUC-RJ, pesquisador associado do CEBRAP, editor do site Observatório Quilombola.

Objeto aberto

Não é possível falar deles sem adjetivá-los. Seja por meio da fórmula legal que lança mão de "remanescentes", ou das tentativas de ajuste desta, por meio de "contemporâneos". Seja ainda por que são necessárias distinções entre estes, quando se usa "urbanos" ou "rurais". Ou, quando se quer tipificá-los, por meio de "agrícola", "extrativista", "nômade" etc. Ou, finalmente, quando se fala em "históricos", de forma complementar ou concorrente àquelas formas anteriores, já que falar em "quilombos históricos" tem servido tanto para especificar quanto para deslegitimar os "quilombos contemporâneos".

Depois de adjetivá-lo, porém, é ainda necessário definir qual o conteúdo que cabe a cada adjetivo, já que se trata de uma categoria em disputa. Não apenas em função de seu caráter polissêmico, aberto, com grandes variações empíricas de ocorrência no tempo e no espaço. Mas uma disputa em torno de como o plano analítico se conecta com os planos político e normativo. Uma disputa travada entre antropólogos e historiadores, mas também entre estes; travada na imprensa, no parlamento e nas decisões judiciais. Tais disputas, que continuam em aberto, fazem com que este texto, que deveria oferecer uma visão sintética do tema e mesmo uma definição de quilombo, tenha que ser construído como a introdução a uma problemática, um texto cujo objeto não "é", mas sim "está em curso".

Não deveria ser necessário, mas, justamente devido a este caráter problemático, vale ressalvar que ao apreendermos o quilombo como um objeto em disputa, em processo, aberto, não estamos afirmando-o como um signo sem significante. Pelo contrário, estamos reconhecendo que, entre a enorme variedade

de formações sociais coletivas contemporâneas, que derivaram direta ou indiretamente das contradições internas ou mesmo da dissolução da ordem escravista e o termo "quilombo" há uma construção conceitual: o "significado contemporâneo de Quilombo". O que está em disputa, portanto, não é a existência destas formações sociais, nem mesmo das suas justas demandas, mas a maior ou menor largueza pela qual o conceito as abarcará, ou excluirá completamente. Está em jogo o quanto de realidade social o conceito será capaz de fazer reconhecer. Qual parcela da realidade ganhará, por meio deste reconhecimento, uma nova realidade, jurídica, política, administrativa e mesmo social. Enfim, qual o modelo normativo que derivará do reconhecimento desta grande variedade de situações empíricas ou que será imposto a elas.

Ainda assim, ou justo por causa disso, é necessário escolher um ponto de partida, ou um caminho de entrada. Tomemos aquele que nos é oferecido em um documento do extinto Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais da Associação Brasileira de Antropologia (Aba). Ele nos será estratégico por uma série de razões que serão abordadas em seguida. O documento inicia reconhecendo que "ainda que tenha um conteúdo histórico, o [termo quilombo] vem sendo ressemantizado" pela literatura especializada[2] e pelas entidades da sociedade civil que trabalhavam junto aos "segmentos negros em diferentes contextos e regiões do Brasil". Partindo de uma definição negativa – eles não se referem a resíduos, não são isolados, não têm sempre origem em movimentos de rebeldia, não se definem pelo número de membros, não fazem uma apropriação individual da terra – o documento propõe que os quilombos sejam tomados como "grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar", cuja identidade se define por "uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados". Nesse sentido, eles constituiriam "grupos étnicos", isto é, "um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão", segundo a definição de Fredrick Barth (ASSOCIAÇÃO..., 1994). Apesar desta escolha teórica, eles seriam caracterizados também por alguns traços substantivos, todos relativos à sua territorialidade, como o predomínio do uso comum e a utilização dessas áreas obedecendo à sazonalidade das suas atividades produtivas ou outras, "caracterizando diferentes formas de uso e ocupação do espaço, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade" (ASSOCIAÇÃO..., 1994).[3]

A informação não consta do documento, mas ele foi elaborado em respostas à crescente demanda por uma definição judiciosa e de caráter científico que permitisse sustentar as ações que começavam a ser movidas no campo jurídico tendo em vista a aplicação dos novos dispositivos da Constituição Federal sobre o tema.[4] Por isso, e baseando-se na existência de um termo de cooperação entre a Aba e o Ministério Público Federal – motivado pelas ações relativas aos povos indígenas – o documento encerra indicando que nos "processos que envolvam a aplicação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição de 1988, caberá à Aba a indicação de peritos para os laudos antropológicos que se fizerem necessários".

Temos assim, reunidos, praticamente todos os elementos necessários para seguirmos adiante. Primeiro, a própria circunstância de elaboração desta definição mínima nos informa tanto sobre o papel de decodificação desempenhado pela Antropologia, quanto sobre a função de nominação oficial à qual o documento responde. Segundo, tal nominação está sustentada no conceito de grupo étnico e na observação de uma formação territorial específica, caracterizada pelo uso comum. Finalmente, tal nominação seria fruto de uma seqüência de ressemantizações do termo quilombo, operadas tanto no campo acadêmico quanto no campo do movimento social. Fica faltando fazer menção apenas à presença do termo "remanescente", importante na redação do artigo constitucional, mas ao qual o documento não se atribui o peso devido. Tais pontos servirão de pauta à nossa análise do conceito contemporâneo de quilombo.

Ressemantizações

As ressemantizações às quais o documento faz referência não decorrem apenas de uma compreensão mais objetiva do termo, mas de sucessivos agenciamentos simbólicos do quilombo, capazes de explicitar a base sobre a qual o artigo constitucional foi pensado e que justifica sua formulação vaga e desinformada.

A primeira definição de quilombo se dá no corpo das legislações colonial e imperial, conforme Almeida (1996) destacou, sob uma forma calculadamente vaga e ampla, capaz de permitir que um mesmo instrumento repressivo abarcasse o maior número de situações de interesse: na legislação colonial para caracterizar a existência de um quilombo bastava a reunião de cinco escravos fugidos ocupando

ranchos permanentes, mas, depois, na legislação imperial, bastavam três escravos fugidos, mesmo que não formassem ranchos permanentes. Neste contexto, afirmar a existência de um quilombo significava apenas identificar um objeto de repressão, sem que isso necessitasse ou implicasse qualquer conhecimento objetivo sobre tal objeto.

A largueza do arco de situações concretas a que tal definição deu ensejo está apenas começando a ser revelada por uma historiografia recente e de grande capacidade de renovação. Ao lado do modelo típico do quilombo como Estado Africano no Brasil, composto de milhares de pessoas organizadas em diferentes aldeias, munidas de exército e realizando uma oposição sistemática à ordem vigente (CARNEIRO, 1988), vão emergindo situações tão diferentes quanto os pequenos grupos nômades, que viviam do assalto às senzalas, os grupos extrativistas, os pequenos produtores de alimentos que habitavam a periferia das cidades e realizavam comércio sistemático com os comerciantes da cidade (REIS; GOMES, 1996) e até mesmo as Casas de Angu, Zungús ou "Casas de quilombo", que ocupavam o centro da própria cidade imperial em pleno século XIX (SOARES, 1998). Locais de encontro de escravos de ganho ou fugidos, onde eles se reuniam para comer, descansar, praticar religião, trocar ou esconder mercadorias roubadas, tais formações urbanas nos servem de exemplos especialmente úteis da plasticidade do próprio conceito histórico de quilombo: vistas como foco de desordem em pleno centro da capital imperial e vigiadas ou assaltadas ao longo de todo o século XIX, elas eram também relativamente toleradas pelas classes dominantes, devido ao seu papel na manutenção do precário equilíbrio daquela complexa ordem urbana.[5]

Com a instauração da ordem republicana, o termo quilombo não desaparece, mas sofre suas mais radicais ressemantizações, quando deixa de ser usado pela ordem repressiva para tornar-se metáfora corrente nos discursos políticos, como signo de resistência. A seguir passaremos muito rapidamente pelas três principais formas destas novas ressemantizações.

A primeira delas fala do quilombo como "resistência cultural", tendo como tema central a persistência ou produção de uma cultura negra no Brasil. O tema está em pauta desde 1905, quando Nina Rodrigues, pela primeira vez, caracterizou Palmares como uma forma de persistência da África no Brasil, um retorno à "barbárie africana" (RODRIGUES, 1977, p. 93). Nesse caso a pergunta que se impunha era em que medida os quilombos eram ou buscam ser reproduções do modo de vida africano, ou em que medida eles constituíam criações mais ou

menos originais e propriamente americanas. Em que medida sua organização social e suas estruturas de poder reproduziam aquelas dos Estados africanos, operando como um meio de resistência cultural. Mais tarde essa mesma idéia perderia seu tom pejorativo para ser caracterizada por Artur Ramos como um fenômeno "contra-aculturativo" que surgiu como reação à desagregação cultural que o africano sofreu sob o regime de escravidão (RAMOS, 1942, p. 137).

Nesse caso, o tema oscila entre a interpretação histórica e a antropológica, como no livro de Edison Carneiro, de grande influência sobre os trabalhos posteriores sobre o tema (CARNEIRO, 1988). Os poucos trabalhos sobre quilombos produzidos neste período correriam, portanto, sobre o leito culturalista, acompanhando a tendência dominante nas etnografias sobre cultos religiosos afro-brasileiros e tomando de empréstimo a pauta. Desde Nina Rodrigues até as décadas de 1950 e 1960 tais estudos buscavam uma "compreensão do mundo africano entre nós" (PEIXOTO, 2000, p. 123-125). Mediando criticamente essa pauta e os aportes da sociologia de Melville Herskovits, também Roger Bastide trabalharia com os quilombos ou *cimarrones* em termos de resistência cultural, ainda que essa resistência não significasse predominantemente uma "volta" ou uma "reconstituição" e sim uma continuidade com a África, já que ele caracteriza tais populações como prioritariamente constituídas de escravos recém-chegados (BASTIDE, 1973).

O segundo plano de ressemantização do quilombo passaria pela sua vinculação à *resistência política*, servindo de modelo para se pensar a relação (potencial) entre classes populares e ordem dominante. Neles a referência à África é substituída pela referência ao Estado ou às estruturas de dominação de classe e o quilombo (em especial Palmares) serve para pensar as formas potencialmente revolucionárias de resistência popular. Se o problema teórico da contra-aculturação emergia do interior do debate propriamente acadêmico, mais tarde apropriado pelo movimento social negro, o problema da *resistência política de classe* nascia do próprio protesto político, ganhando espaço acadêmico na medida em que este também buscava tornar-se crítica política. A dedicatória que Edison Carneiro faz a Astrogildo Pereira, na primeira edição brasileira[6] do seu livro, chama atenção justamente para isso: ele é homenageado por ter sido o primeiro a propor uma interpretação classista da luta de Palmares, ainda em 1929, nas páginas do jornal do Partido Comunista (OLIVEIRA, 1988).

Esta interpretação classista só se realizaria plenamente nos trabalhos de fins dos anos 50, associadas, como lembram Reis e Gomes (1996) à ascensão dos movimentos de esquerda e à difusão do arcabouço marxista na historiografia e

ciências sociais brasileiras. Surgem, então, os trabalhos de Clóvis Moura e Décio Freitas, entre outros, nos quais os quilombos e revoltas escravas passam a figurar como assunto de destaque. Assim, ao mesmo tempo em que se consolidava um tipo de interpretação sociológica da história do negro no Brasil, que tinha por motor a crítica à ideologia da democracia racial, tais trabalhos enfatizavam a *agência escrava*, perspectiva pela qual os quilombos são expressão histórica da resistência política. Em função desse recorte do objeto, os quilombos figurariam como uma "forma superior de luta contra a escravidão", alternativa revolucionária às chamadas "formas passivas", como o trabalho de má qualidade ("verdadeira guerra de guerrilha"), o suicídio e o aborto ("forma patética e complexa") ou o justiçamento do senhor (expressão de adesão ao "paternalismo" do sistema). A insurreição e o quilombo seriam "tentativas das classes dominadas de levantarem-se a fim de destruir a Ordem dominante e construir uma nova, momento superior da revolução social do proletariado no capitalismo" (MAESTRI, 1984, p. 9-19).[7]

O terceiro plano de ressemantização do quilombo é operado pelo movimento negro que, somando a perspectiva cultural ou racial à perspectiva política, elege o quilombo como ícone da "resistência negra". Apesar de ser possível identificar tal apropriação desde a década de 1950, com o jornal negro *O Quilombo*, de iniciativa de Abdias do Nascimento, ela só se tornaria sistemática ao longo dos anos de 1970, com a redescoberta de Palmares.[8] Inspirado diretamente no livro de Edison Carneiro, o movimento negro propõe o dia 20 de novembro (data em que se registra a morte de Zumbi do Palmares) como data alternativa ao treze de maio oficial e passa a convocar eventos anuais nesta data, insistindo ainda que os livros didáticos incluíssem a história do negro e, em especial, do Quilombo de Palmares (SILVEIRA, 1997). Em 1978, no momento de sua fundação, o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (mais tarde abreviado para MNU) propôs que a data marcasse o Dia Nacional da Consciência Negra.[9] Em 1980, Abdias do Nascimento publica o livro *O Quilombismo*, onde buscava dar forma de tese "histórico-humanista" ao quilombo, tomando-o como movimento social de resistência física e cultural da população negra, que se estruturou não só na forma dos grupos fugidos para o interior das matas na época da escravidão, mas também, em um sentido bastante ampliado, na forma de todo e qualquer grupo tolerado pela ordem dominante em função de suas declaradas finalidades religiosas, recreativas, beneficentes, esportivas etc. Assim, nesta ressemantização, "quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial" (NASCIMENTO, 1980, p. 263).

Daí em diante, multiplicaram-se os usos desta interpretação do quilombo nas mais variadas manifestações populares, como a música, o carnaval, a literatura e o cinema (HASEMBALG, 1992). Um exemplo paradigmático da importância assumida por esta ressemantização foi a realização, em 20 de novembro de 1981, no Recife, da Missa dos Quilombos, marco do revisionismo histórico da Igreja no Brasil. Nela, pela primeira vez em todo o mundo católico, altos representantes da Igreja, reunidos em uma celebração coletiva destinada a uma multidão, se penitenciaram e pediram perdão pelo posicionamento histórico da Igreja diante dos negros, da África e, em especial, dos negros aquilombados (HOORNAERT, 1982), marcando uma inflexão ideológica dos agentes eclesiais engajados socialmente, até então refratários à questão racial. Outro exemplo seria dado pela discussão em torno dos chamados Monumentos Negros, que desembocaria no tombamento tanto do Terreiro de Candomblé da Casa Branca (Salvador, BA), quanto da Serra da Barriga (União dos Palmares - AL).

Acompanhando de perto, mas a contrapelo, tais ressemantizações, surgem ao longo dos anos de 1980 os primeiros estudos antropológicos sobre *comunidades negras rurais,*[10] parte deles polemizando com a tendência em projetar sobre tais comunidades a metáfora do quilombo, assim como em lançar mão delas para dar continuidade à busca por "africanidades" no Brasil (VOGT; FRY, 1996, p. 20). Segundo um destes pesquisadores, a categoria que começava a ser proposta, entre o final dos anos de 1970 e início dos de 1980, de "comunidades negras incrustadas", servia justamente para evitar as noções de "isolados negros" e de "quilombos", consideradas inadequadas, ainda que se trabalhasse com a "hipótese de que as comunidades em estudo seriam resíduos de antigos quilombos, que se preservaram graças a seu isolamento histórico" (PEREIRA, 1981, p. 66-67).

É basicamente este contexto que explica a redação do artigo 68 (ADCT/CF-1988), incorporado à Carta Magna "no apagar das luzes", em uma formulação "amputada", de forma improvisada, sem uma proposta original clara segundo o antropólogo e deputado federal José Carlos Sabóia (SILVA, 1991, p. 60). Existia um acordo claro em torno da idéia de que o "artigo 68" deveria ter um sentido de reparação dos prejuízos trazidos pelo processo de escravidão e por uma abolição que não foi acompanhada de nenhuma forma de compensação, como o acesso à terra, mas a partir daí, tudo estava em discussão.[11] A formulação inicial do Deputado Caó era a seguinte:

> Acrescente, onde couber, no Título X (Disposições Transitórias), o seguinte artigo: Art. Fica declarada a propriedade definitiva das terras ocupadas

> pelas comunidades negras remanescentes de quilombos, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. Ficam tombadas essas terras bem como documentos referentes à história dos quilombos no Brasil (SILVA, 1997, p. 14-15).

O termo inicialmente proposto, "remanescentes de quilombos", não provocou debates, mantendo-se intacto em duas das três "emendas modificativas" que se seguiram à proposta original. O texto do artigo seria submetido a questionamentos, porém, com relação a dois pontos importantes: em torno do direito que seria reconhecido e em torno da historicidade do sujeito deste direito. Com relação ao primeiro ponto, o debate oscilou em aproximar as terras dos remanescentes de quilombos ora das *terras indígenas* (reconhecimento apenas da posse), ora de uma espécie de *usucapião especial* (necessidade de um tempo mínimo de ocupação), ora, finalmente, do *modelo de patrimônio* (quando se propunha apenas o *tombamento* das terras). Com relação ao segundo ponto, o debate tinha em vista a tentativa de circunscrever o sujeito deste direito à estrita e explícita historicidade do termo quilombo, ao se falar das "terras das comunidades negras remanescentes dos *antigos* quilombos" (grifo nosso).[12]

Quando, por fim, o texto da Constituição foi aprovado, prevaleceram os termos da formulação inicial, mas em uma redação extremamente sucinta, que não avançou sobre os poucos debates realizados. Fala-se em propriedade da terra e dispensa-se a ênfase na historicidade dos remanescentes, que seria, de fato, uma limitação. Por outro lado, inverte-se a formulação inicial que falava de "comunidades remanescentes", para se falar em "remanescentes das comunidades", sem que isso tivesse debate ou justificativa registrados. A falta de uma explicitação dos critérios que definiriam estes sujeitos abriria espaço para interpretações que, como veremos adiante, insistem em não reconhecer o caráter coletivo do novo dispositivo de direito assim estabelecido. Por fim, é importante observar ainda que a proposta inicial foi desmembrada, fazendo com que a parte relativa ao *tombamento dos documentos relativo à história dos quilombos* coubesse no corpo permanente da Constituição, no capítulo da Cultura (cf. art. 215 e 216), enquanto a parte relativa à questão fundiária fosse exilada no corpo dito "transitório", evidenciando o campo da cultura como o limite do reconhecimento público e político da "questão negra". Não há, por fim, em sua redação final, uma avaliação dos possíveis desdobramentos práticos da constitucionalização do termo na forma de demandas fundiárias. Segundo um representante do Fórum Estadual de Comunidades Negras de São Paulo, a militância negra à época tinha, de fato,

mais dúvidas que certezas com relação ao artigo e o seu texto final foi mais resultado de um esgotamento das referências e do tempo de debate, do que de qualquer consenso.[13] Uma interpretação que buscasse interpretar os novos direitos abertos pelo artigo 68 (ADCT/CF-88) com base nas supostas intenções do legislador esbarraria, portanto, na larga indefinição do seu texto e mesmo das suas intenções. No lugar disso, será mais adequado produzir um olhar genealógico sobre ele, assim como sobre a forma pela qual ele ganhou eficácia.

A relação de continuidade, ou ao menos de implicação, entre as ressemantizações históricas e a ressemantização constitucional de quilombo estabelece uma espécie de genealogia para o artigo 68 (ADCT/CF-88), centrada no seu agenciamento enquanto símbolo ou metáfora tanto da "resistência negra" – razão de *afirmação* – quanto do desrespeito histórico infligido a esta população – razão de *reparação*. Mas a compreensão da possibilidade de sua efetivação depende de uma segunda genealogia, de todo independente desta primeira. Uma genealogia que nasce no campo da militância pela Reforma Agrária e nos estudos sociológicos sobre o direito camponês, tendo por foco as regras e padrões específicos de transmissão, controle e acesso à terra. Essa militância havia tentado fazer com que a Constituição de 1988 avançasse não só na direção de mecanismos gerais de reforma agrária, mas também no reconhecimento destas modalidades específicas de direito à terra, fundamentais para a manutenção dos modelos de vida tradicionais encontrados nas regiões estudadas.

O embargo total destes novos mecanismos de reconhecimento e de reforma agrária na Constituição levou a que, alguns poucos anos depois da homologação da Constituição, o artigo 68 (BRASIL, 1988) figurasse aos olhos dessa militância e desta sociologia agrária, como uma alternativa viável às suas demandas. Surgem, então, as expectativas de que o citado artigo constitucional – aprovado justamente por ter sido proposto à margem de qualquer debate constitucional relativo à estrutura fundiária e à reforma agrária – corrigisse o malogro do Plano Nacional de Reforma Agrária (PNRA):[14] ele aparecia como instrumento que poderia fazer o ordenamento jurídico nacional reconhecer a legitimidade das modalidades de uso comum da terra, que remetem a um direito popular anterior e/ou alternativo ao regime implantado com a lei de terras de 1850 e seus desdobramentos.

A exploração deste parentesco incidental entre uma demanda agrária e o artigo constitucional criado em meio a discussões sobre reparação cultural e simbólica, foi viabilizada pelo fato dos estudos sobre tais formações camponesas se realizarem justamente em uma região marcada por forte presença de um

campesinato negro e nas quais também realizaram-se as primeiras iniciativas de organização das "comunidades negras rurais". A primeira articulação dessas comunidades se deu no Pará, em 1985, por meio dos Encontros de Raízes Negras. No Maranhão, a organização de informações sobre tais comunidade teve início em 1986, por iniciativa de militantes do Centro de Cultura Negra (CCN), que começavam a visitar os agrupamentos negros do interior do estado para articular o I Encontro das Comunidades Negras Rurais do Maranhão, já visando às discussões relativas à redação da nova Carta Constitucional Federal. O Projeto Vida de Negro, surgido desse encontro (1987) com o objetivo de mapear as comunidades negras rurais do estado e levantar as suas formas de uso e posse da terra, manifestações culturais, religiosidade e memória oral, serviu de *cabeça de ponte* para a organização de novos encontros estaduais e microrregionais que se realizaram ao longo de todos os anos seguintes e que fomentaram o surgimento de várias entidades do movimento negro nos municípios do interior (CENTRO..., 1998). Apesar de estes encontros terem em vista também a elaboração de emendas populares à constituinte, não houve entre eles e os propositores do artigo 68 (BRASIL, 1988) qualquer colaboração efetiva. A independência entre essa mobilização e aquela que resultaria na proposição do artigo 68 (BRASIL, 1988) é notável.[15] Isso somado ao excepcional avanço do movimento social negro rural nesses estados, organizado sob molde muito particulares, faz desta, de fato, uma outra genealogia do conceito contemporâneo de quilombo.

A influência que este movimento teve sobre a organização de comunidades negras rurais em outras regiões do país, no sentido de se criarem as condições necessárias a uma Articulação de Remanescentes de Quilombos, contribuiu, por sua vez, para que a interpretação e os argumentos produzidos para dar conta das situações ali existentes se generalizassem, alcançando uma projeção também nacional. Este novo agenciamento do quilombo implicou no deslocamento do seu uso: dos significados que lhe eram atribuídos pelo movimento negro das grandes capitais, para os significados que ganhava no contexto da militância agrária do movimento negro das capitais periféricas, notadamente do Maranhão e do Pará. Desde então, essa associação entre quilombo e terra é reivindicada em diversos textos de reflexão e sistematização jurídica.

Em um texto que resenha o desenvolvimento das discussões jurídicas sobre o artigo 68 (BRASIL, 1988), por exemplo, Andrade e Treccani apresentam uma síntese do conceito contemporâneo de quilombo segundo a qual é a "transição da condição de escravo para camponês livre" que "caracteriza o quilombo,

independente das estratégias utilizadas para alcançar essa condição (fuga, negociação com os senhores, herança, entre outras)" (ANDRADE; TRECCANI, 1999). Desta perspectiva, os autores defendem que a regularização das terras de quilombos não é uma questão prioritariamente cultural, já que o seu direito à terra e, por meio dela, à reprodução de sua diversidade enquanto grupos étnicos, não deriva do seu valor enquanto patrimônio cultural e sim dos direitos territoriais garantidos na constituição. A diversidade cultural passa a ser vista como subsidiária dos direitos territoriais, já que o suporte de sua identidade sócio-cultural é justamente o território.

As duas genealogias que, por meio deste percurso de ressemantizações, foi possível traçar para o conceito contemporâneo de quilombo estão associadas, portanto, a duas militâncias políticas e a dois compromissos ideológicos distintos, que remetem, de um lado, à luta contra o preconceito racial e, de outro, à luta pela implementação de uma ampla reforma agrária. Entre elas não há um confronto direto, mas um deslocamento interpretativo que gera *núcleos de desentendimento*, isto é, uma situação de comunicação na qual, ultrapassado o consenso inicialmente alcançado, seus argumentos entram em um "litígio acerca do objeto da discussão e sobre a condição daqueles que o constituem como objeto", sobre a apreensão sensível desse objeto e sobre "a própria qualidade dos interlocutores em apresentá-lo" (RANCIÈRE, 1996, p. 13).

Três paradigmas

O citado desentendimento revelou-se no início dos anos 1990, quando a Fundação Cultural Palmares (FCP)[16] informou que o órgão tinha uma proposta de definição para quilombo que serviria de base a qualquer trabalho futuro, segundo a qual, "quilombos são os sítios historicamente ocupados por negros que tenham resíduos arqueológicos de sua presença, inclusive as áreas ocupadas ainda hoje por seus descendentes, com conteúdos etnográficos e culturais".[17] De fato, as primeiras iniciativas da FCP em responder às demandas que surgiam pela aplicação do artigo constitucional se deram por meio da parceria com o Instituto Brasileiro de Patrimônio Cultural (IBPC). Na leitura oficial – que era também da parte do movimento negro institucionalizado no governo – a noção historicizante e arqueológica, sustentada na idéia de patrimônio material, ganhava uma franca predominância sobre aquela presentista, que falava em termos de "quilombos

contemporâneos". Algumas comunidades chegaram a ser visitadas por técnicos do IBPC, principalmente arqueólogos e arquitetos, mas aos poucos ficou evidente o confronto entre esta concepção de quilombo e as demandas sociais efetivamente apresentadas. Era preciso superar tal desacordo e foi em favor desta superação que a ABA elaborou o documento de 1994, citado inicialmente. Neste tópico investigaremos sobre que bases tal superação é proposta.

Em primeiro lugar, é necessário chamar atenção para o fato de que o termo escolhido pelos legisladores na formulação do artigo 68 (BRASIL, 1988) foi o mesmo utilizado para descrever a situação das comunidades indígenas marcadas pelo fenômeno das etnogêneses.[18] A coincidência na opção que os agentes políticos, administrativos e judiciais fizeram pelo uso do mesmo termo-chave "remanescentes" para essas duas situações aponta para um *habitus* dos aparelhos de Estado que introduz o tema dos "quilombos contemporâneos" em um certo "senso prático".

Nos processos das emergências indígenas, a pergunta que parece ter se imposto aos que realizavam a mediação entre aquelas populações, o órgão indigenista e os "direitos", parece ter sido a de *como*, afinal, designar grupos de *caboclos* que se supunha terem ancestrais indígenas, sem incorrer na imprecisão, dificilmente aceita à primeira vista, de designá-los por *índios*, já que eles "não possuíam mais" os "sinais externos" reconhecidos pela "ciência etnológica" (ARRUTI, 1995). Estabelecia-se, assim, um compromisso entre uma visão culturalista e outra, legal, da indianidade, por se reconhecerem em tais grupos profundas e talvez irremediáveis perdas culturais, sem que, no entanto, lhes fosse negado o reconhecimento o direito a um estatuto legal e a um território diferenciados. Ao apontar para os seus laços com o passado (direitos originários) e não com o futuro ("inevitabilidade da assimilação"), o termo "remanescentes" atribui positividade e dignidade àqueles grupos, ainda que sem romper com a narrativa básica, fatalista e linear que os vê caminhando em direção à definitiva assimilação.

No caso dos agrupamentos negros rurais é possível reconhecer função semelhante no uso do termo. No artigo 68 (BRASIL, 1988) o termo "remanescentes" também surge para resolver a difícil relação de continuidade e descontinuidade com o passado histórico, em que a descendência não parece ser um laço suficiente. De forma semelhante à dos grupos indígenas, o emprego do termo implica, no limite, a expectativa de encontrar nas comunidades atuais formas atualizadas dos antigos quilombos, ainda que em função do lugar espelhado que

o negro ocupa com relação ao índio, isso inverta o valor atribuído àquelas "sobras" e "restos" de formas antepassadas. Se entre os indigenistas o termo serviu para relativizar o exótico, o isolamento e a continuidade de uma carga cultural homogênea e autônoma (ainda que por caminhos tortuosos, que acabavam por reafirmar a crença no modelo), no caso das "comunidades negras rurais" o emprego de "remanescentes" tende, pelo contrário, a uma afirmação ou produção destas idéias (ARRUTI, 1997).

O termo "remanescente" também introduz um diferencial importante com relação ao outro uso do termo "quilombo" presente na Constituição brasileira de 1988. Nele, o que está em jogo não são mais as "reminiscências" de antigos quilombos (documentos, restos de senzalas, locais emblemáticos como a Serra da Barriga etc.) dos artigos 215 e 216, mas "comunidades", isto é, organizações sociais, grupos de pessoas que "estejam ocupando suas terras". Mais do que isso, diz respeito, na prática, aos grupos que estejam se organizando politicamente para garantir esses direitos e, por isso, reivindicando tal nominação por parte do Estado. Enfim, da mesma forma que ocorre entre os remanescentes indígenas, tais suposições implicadas no termo colocam no núcleo de definição daqueles grupos uma *historicidade* que remete sempre ao par *memória-direitos*: em se tratando de *remanescentes*, o que está em jogo é o reconhecimento de um *processo histórico de desrespeito*.

Um outro paradigma constituinte do conceito contemporâneo de quilombo é o das "terras de uso comum". Ele tem por base estudos sobre comunidades negras rurais desenvolvidos simultaneamente em diferentes pontos do País,[19] por meio dos quais identificou-se a existência de um dado etnográfico comum às mais diferentes situações históricas e geográficas vividas por estas comunidades: a existência de uma territorialidade específica. Nelas, o controle sobre a terra seria uma função mais coletiva que individual, seus limites seriam tributários dos laços e usos sociais, simbólicos e ambientais, mais do que da posse de documentos (relação abstrata e formal de propriedade), e a origem destas terras estaria diretamente relacionada à forma pela qual se operou a abolição, isto é, estaria ligada à negação da posse ou da propriedade aos ex-escravos (BANDEIRA, 1991).

Desde estes primeiros estudos, estava evidenciado o problema jurídico implicado na situação. Para resolver a situação fundiária destas comunidades, propunham-se levantamentos, diagnósticos e sugeria-se a criação de novos instrumentos jurídicos que reconhecessem tais territorialidades (BANDEIRA,

1991, 23). Mas a aplicação do artigo 68 (BRASIL, 1988) a estas situações era visto, inicialmente, como uma solução problemática: apontava-se, com razão, a "insuficiência conceitual, prática, histórica e política do termo 'quilombo' para dar conta da diversidade das formas de acesso à terra e das formas de existir das comunidades negras no campo" (GUSMÃO, 1991, p. 34). Daí a importância da redução sociológica operada pelo conceito de "terras de uso comum", proposto como resultante dos estudos desenvolvidos entre as comunidades camponesas do Maranhão entre fins dos anos 1970 e início dos anos 80. Com base neles, Almeida (1989) dá caráter plenamente sociológico, porque generalizante, à expressão "terras de uso comum":

> situações nas quais o controle dos recursos básicos não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um dos seus membros. Tal controle se dá através de normas específicas instituídas para além do código legal vigente e acatadas, de maneira consensual, [pelos] vários grupos familiares, que compõem uma unidade social.

Essa territorialidade, marcada pelo uso comum, teria uma série de manifestações locais, que ganham denominações específicas segundo as diferentes formas de auto-representação e autodenominação dos segmentos camponeses, tais como Terras de Santo, Terras de Índios, Terras de Parentes, Terras de Irmandade, Terras de Herança e, finalmente, Terras de Preto, "domínios doados, entregues ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, por famílias de escravos" (ALMEIDA, 1989, p. 174). Tais domínios teriam origens muito diferentes, como as concessões feitas pelo Estado em retribuição à prestação de serviços guerreiros; as situações em que os descendentes diretos de grandes proprietários, sem o seu antigo poder de coerção, permitiram a permanência das famílias de antigos escravos (e as formas e regras de uso comum) por meio de aforamentos de valor simbólico, como forma de não abrir mão do seu direito de propriedade formal sobre elas; ou mesmo em antigos quilombos.

Tais situações teriam permanecido sem a análise necessária, ainda segundo o autor, por serem consideradas pelo Estado e pela academia como "formas atrasadas, inexoravelmente condenadas ao desaparecimento, ou meros vestígios do passado, puramente medievais, que continuam a recair sobre os camponeses", formas "residuais ou 'sobrevivências' de um modo de produção desaparecido" (ALMEIDA, 1989, p. 166). No entanto, podemos completar, à medida em que tais formas de territorialidade se converteram em objeto de luta e mobilização política, tornaram-

se também objeto de investigação. À medida em que a categoria passou a servir como eixo de identificação de um problema comum, relativo a um mesmo tipo de desrespeito e, a partir daí, como eixo de identificação política em torno de uma reivindicação também comum, as "terras de uso comum" ganharam a capacidade de generalização que permitiu a redução sociológica da grande variedade de casos empíricos em uma mesma categoria.

Esta redução sociológica tem ainda algumas implicações importantes. Primeiro, ela permite fazer com que a "ressemantização" do quilombo se opere não só como uma inversão do caráter repressivo que marcou o seu uso colonial e imperial, mas também e principalmente como um recurso que permite reconhecer formas sociais que passaram despercebidas da ordem dominante. Isto é, a existência de um "direito camponês", subordinado ao ordenamento jurídico nacional, cujo reconhecimento, em si mesmo, seria capaz de traduzir a existência de uma larga variedade de formas de apossamentos. Segundo, justamente em função desta possibilidade, seria necessário reconhecer também que tais camponeses tenderam a negar qualquer vinculação com formas sociais proibidas e perseguidas – quilombolas ou similares a ela – o que exigiria, agora, uma ressemantização das próprias autodenominações locais. As formas nativas de denominação das terras de uso comum passam, então, a serem vistas como derivações de mitos de origem, que encobrem formas de apossamento e de organização proibidas pela ordem escravocrata. Assim, a categoria contemporânea de quilombos passa a estar associada à redução sociológica das denominações locais sob a categoria analítica de "terras de uso comum". A categoria normativa, fruto da ressemantização da categoria histórica exige, por sua vez, a ressemantização das categorias nativas.

O terceiro paradigma do conceito contemporâneo de quilombo é o conceito de etnicidade. Desde os trabalhos dos anos de 1970, quando há uma sutil alteração nos estudos sobre *comunidades rurais que eram negras*, que os torna estudos sobre *comunidades negras que eram rurais,*[20] *h*á a introdução de uma forte ênfase no uso do termo etnicidade para dar conta dos processos sociais e simbólicos vividos pela população negra no pós-escravidão. É esta categoria que oferece uma chave explicativa para os mecanismos sociais de manutenção dos chamados "territórios negros": elas seriam definidas com base em limites étnicos, desenvolvidos "no enfrentamento da situação de alteridade proposta pelos brancos" (BANDEIRA, 1991, p. 8). Nessas formulações, a etnicidade buscava dar nova tradução aos termos comunidade e cultura, mas ainda sem abrir mão de seus pressupostos, numa retomada do tema da resistência cultual e da contra-aculturação

(BANDEIRA, 1991, p. 19). Se o que permitia falar em uma "terra de uso comum" é a noção de comunidade implícita neste "comum", era a ela que a etnicidade vinha descrever.[21]

O debate travado neste campo seria alterado, porém, a partir de 1995, sob o impacto da publicidade das primeiras demandas de aplicação do artigo 68 (BRASIL, 1988) sobre situações de "terra de uso comum" e dos primeiros debates sobre um Projeto de Lei para regularizar o artigo constitucional. A necessidade de responder às demandas formuladas pelo movimento social levou a uma espécie de *aliança forçada* entre perspectivas até então apartadas[22]: de um lado, impôs aos estudos etnográficos sobre comunidades rurais negras a literatura histórica sobre quilombos (e vice-versa), de outro, introduziu plenamente nas abordagens das comunidades negras a teoria da etnicidade, afastando-as da tradição culturalista de estudos que buscavam "a África entre nós" ou que polarizavam suas análises em termos de aculturação e resistência contra-aculturativa.[23] Conforme Weber (1991), o sociologicamente relevante no uso da categoria etnicidade seria sua remissão ao movimento de um determinado agregado social em direção à constituição de uma unidade política. As "fronteiras" e os mecanismos de criá-las e mantê-las, isto é, os limites que emergem da diferenciação estrutural de grupos em interação, do seu modo de construir oposições e classificar pessoas, é o que passa a ser social, simbólica e analiticamente relevante (BARTH, 1976).

A necessidade de romper com a imposição de um significado para quilombo que reproduziria ou a legislação repressiva do século XVIII (ALMEIDA, 1996) ou as idealizações de um movimento negro ainda profundamente referido ao modelo palmarino levaria a propor que se reconhecessem as "novas dimensões do significado atual de quilombos", que "têm como ponto de partida, situações sociais específicas e coetâneas, caracterizadas sobretudo por instrumentos político-organizativos, cuja finalidade precípua é a garantia da terra e a afirmação de uma identidade própria" (ALMEIDA, 1996, p. 11). Isto é, propõe-se que "autoevidências intrínsecas à ideologia escravocrata e aos preceitos jurídicos dela emanados" sejam substituídas pela *auto-atribuição* de um movimento social que, em sua reivindicação pública de inversão do estigma, recorre a esta "forma mais que simbólica de negar o sistema escravocrata". Enfim, por meio da sua leitura através da teoria da etnicidade, o conceito contemporâneo de quilombo aponta para grupos sociais produzidos em decorrência de conflitos fundiários localizados e datados, ligados à dissolução das formas de organização do sistema escravista.[24]

Um efeito importante deste novo uso foi a forma pela qual ela passou a se opor à noção de "cultura negra": ao atribuir maior ênfase às questões de classificação social, relativas à grande variedade de formas e valores que a mobilização política dos grupos pode assumir, o conceito contemporâneo de quilombo tendeu a ser visto, ao menos em um primeiro momento, como um recuo no território conquistado pelo discurso militante negro. Afinal, esta última ressemantização implicava em uma presencialização do conceito que, de fato, vinha acompanhado de uma desafricanização e de uma desculturalização, assim como de uma relativa desistoricização. O deslocamento da noção de cultura para a de etnia permitiu o deslocamento da "consciência negra" para a etnicidade, teoricamente destituída de qualquer substância cultural, histórica ou racial.

Definição legal e institucionalização

Em 1994, no âmbito do quarto Encontro de Comunidades Negras Rurais do Maranhão,[25] teve início a tecedura de uma rede nacional de comunidades, sustentada nos mesmos "nós" dos primeiros encontros estaduais: os Sindicatos de Trabalhadores Rurais, as Organizações Não Governamentais ligadas ao movimento camponês e indígena e as pastorais populares da Igreja Católica. Em 1995 esta rede se consolidaria com a formação da Articulação Nacional Provisória das Comunidades Remanescentes de Quilombos (ANCRQ), responsável pela realização dos encontros regionais (especialmente no Nordeste) e nacionais que se seguiram. O movimento negro das cidades, com exceção do Pará e do Maranhão, só aos poucos foi se integrando às discussões derivadas destes encontros, e, mesmo assim, não raramente de forma conflitante, dadas aos desacordos em torno da definição de estratégias, prioridades e mesmo de vocabulário.

O ano de 1995 foi um ano especial. As manifestações do movimento social e, finalmente, também as oficiais, em comemoração pelo o tricentenário da morte de Zumbi dos Palmares, serviram de contexto para a entrada da temática quilombola na pauta da imprensa nacional, assim como marco inicial do processo de institucionalização do tema. No mês de novembro, em Brasília, foram realizados o citado encontro nacional de constituição da ANCRQ, no qual foi elaborado um documento que listava 50 comunidades quilombolas com demandas pelo reconhecimento territorial, mas também um seminário público na Câmara dos Deputados, no qual discutiram-se dois projetos de lei destinados a regulamentar

o artigo constitucional. Ainda que, na interpretação progressista do Ministério Público Federal, tal regulamentação não fosse necessária (insistia-se na "auto-aplicabilidade do artigo"), no plano prático as ações que começaram a ser movidas, desde 1992, com base no artigo constitucional esbarravam em obstáculos impostos pelos operadores da justiça e pela burocracia federal, que manifestavam a necessidade de uma regulamentação do artigo para dirimir dúvidas e estabelecer rotinas.[26]

O debate travado entre os proponentes desses projetos materializava e desdobrava o desacordo entre aquelas duas genealogias do conceito contemporâneo de quilombo. Um dos projetos era proposto pela Senadora Benedita da Silva (PT/RJ), de origem religiosa pentecostal, membro do movimento negro urbano, que formulou sua proposta lançando mão basicamente do mesmo ideário que já orientara a introdução do tema na Constituição.[27] O outro projeto era proposto pelo deputado Alcides Modesto (PT/BA), ex-padre católico ligado à militância da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e advogado da comunidade de Rio das Rãs,[28] referência empírica fundamental de sua proposta.[29] Durante os debates, enquanto a senadora Benedita usava argumentos baseados nas noções de raça, cultura negra e descendência genealógica (falando até mesmo na possibilidade de se realizarem exames de sangue), Modesto lançava mão da sua experiência junto à Rio das Rãs e de uma concepção ressemantizada do conceito constitucional, fazendo referência até mesmo à experiência recente das comunidades indígenas, cuja identificação e regularização fundiária, como ele lembrava, ultrapassava o uso substantivo de etnia. Apesar destas diferenças, o seminário resultaria na proposta de unificação dos textos inicialmente propostos. O maior obstáculo a esta unificação, porém, estava na escolha da agência estatal que ficaria responsável por assumir a responsabilidade deste novo objeto político-administrativo, polarizada entre a Fundação Cultural Palmares (FCP) e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra). A esta época o Incra já havia iniciado processos de regularização de domínios tradicionais e criado um programa especial dedicado ao desenvolvimento de projetos agrícolas e extrativistas em algumas dessas comunidades no Norte e no Nordeste, independentemente de qualquer reconhecimento oficial delas como remanescentes de quilombos. Da sua parte, a FCP havia se restringido à atividade de promover o reconhecimento oficial dessas comunidades, contratando os laudos antropológicos e os memoriais descritivos das áreas quilombolas, mas sem conseguir realizar ou mesmo determinar quais seriam as etapas seguintes necessárias à regularização fundiária. De fato, a atuação

desses órgãos poderia ser pensada de forma integrada. Em um encontro realizado pela FCP, um representante do Incra defendia que a regularização das terras de comunidades remanescentes de quilombos deveria ser encarada como uma espécie de reforma agrária especial, dispensando até mesmo a regulamentação do artigo constitucional. Bastaria adaptar os procedimentos existentes para a reforma agrária, de forma a respeitar a idéia de "preservação" e "resgate cultural", sendo que estas metas seriam, por sua vez, matéria de convênio entre o Incra e a FCP.[30]

Mas, no ano de 2000, quando já se apontava para aprovação do Projeto de Lei n. 3207, de 1997que havia resultado dos debates internos ao Partido dos Trabalhadores, o Governo FHC tomou a dianteira, emitindo uma Medida Provisória por meio da qual instituía a FCP como executora exclusiva dos trabalhos de reconhecimento e titulação dos territórios quilombolas, mas sem solucionar dois graves debilidades da atuação da FCP: a inexistência de qualquer mecanismo de indenização das propriedades particulares incidentes nos territórios demarcados como quilombolas e a falta de previsão do registro cartorial do título emitido, o que o tornava um diploma sem qualquer eficácia. Assim, fazendo tabula rasa dos acordos firmados naquele primeiro seminário, dos argumentos do Incra e das demandas da própria ANRQ,[31] o governo federal lançava mão das divergências existentes e transformadas em disputa interna à própria burocracia estatal, para obstar a expansão da temática quilombola, que já apontava como um novo movimento social rural de fôlego. O confronto entre as duas genealogias, uma referida ao movimento responsável pela formulação do artigo constitucional e a outra, referida ao movimento responsável por sua apropriação social era, enfim, internalizado pelo Estado.

Em 2001, esta MP seria transformada em um decreto presidencial (n. 3.912, de 10 de setembro de 2001) que, acompanhado da publicação de um parecer da Casa Civil (n. 1490, do mesmo dia), estabeleceria obstáculos importantes à aplicação do artigo 68 (BRASIL, 1988). Primeiro, estabelecia-se aquele mesmo ano como prazo máximo para o encaminhamento das demandas por regularização fundiária quilombola (outubro de 2001), depois do que elas dependeriam de votação de lei especial. Em segundo lugar, restringia os critérios de reconhecimento, exigindo que as comunidades comprovassem uma história de cem anos de "posse pacífica" da terra, desde 13 de maio de 1888, até a data de promulgação da Constituição de 1988. E, finalmente, em decorrência dessa exigência, considerava-se que as terras de remanescentes de quilombos não podem ser desapropriadas.[32]

Quando, no ano seguinte, o PL 3207 (1997) chegou ao final do seu périplo interno à Câmara dos Deputados e ao Senado, um despacho presidencial vetou-o na íntegra (Mens. Presidencial 370/2002). Baseado em pareceres do Ministério da Justiça e do Ministério da Cultura, o veto repetiu e ampliou os argumentos do parecer da Casa Civil que dava sustentação ao decreto de 2001, consolidando uma interpretação oficial que buscava evitar a incorporação por parte do Estado do conceito contemporâneo de quilombo. O despacho acrescentava aos argumentos anteriores que o direito estabelecido na Constituição diria respeito aos indivíduos "remanescentes das comunidades de quilombos" e não às próprias "comunidades", isto é, buscava descaracterizar este como um direito coletivo, de forma a impedir a continuidade da atuação do Ministério Público Federal junto à temática. A soma de todos estes dispositivos levou à total paralisação das ações governamentais com relação ao tema.

As condições de retomada das ações de regularização de territórios quilombolas só seriam repostas a publicação de um novo decreto presidencial n. 4788, de 20 de novembro de 2003, que revogou o decreto de 2001 e restituiu a eficácia do artigo 68 (BRASIL, 1988). Incorporando os avanços do Projeto de Lei de 1997, o decreto de 2003 estabelece o Incra como o responsável pelo processo de regularização fundiária das comunidades quilombolas, incorpora o seu direito ao auto-reconhecimento,[33] prevê a possibilidade de desapropriações e, finalmente, estabelece que a titulação deva se efetuar em nome de entidade representativa da comunidade. Este último aspecto é importante tanto por incorporar uma perspectiva comunitarista ao artigo constitucional (um direito de coletividades e não de indivíduos), quanto por dar à noção de "terra" a dimensão conceitual de território: nela se incluem não só a terra diretamente ocupada no momento específico da titulação, mas todos os espaços que fazem parte de seus usos, costumes e tradições e/ou que possuem os recursos ambientais necessários à sua manutenção e às reminiscências históricas que permitam perpetuar sua memória. As ações de regularização só seriam retomadas na prática, porém, com a edição das Instruções Normativas internas ao Incra, em 2005. A partir de então, o Incra passou a firmar convênios com as universidades estaduais tendo em vista a realização dos laudos de identificação territorial, cujos primeiros resultados começaram a aparecer a partir de 2006.[34]

No plano das políticas públicas, o decreto também prevê a garantia das condições necessárias ao cumprimento dessas obrigações por meio de um orçamento especial – o Programa Brasil Quilombola – linhas de crédito e convênios entre os

diferentes órgãos do Estado responsáveis pela preservação cultural e ambiental e pelo desenvolvimento de infra-estrutura necessária ao desenvolvimento das comunidades. A partir de então se abre a perspectiva de uma série de políticas públicas especialmente voltadas para a população quilombola, concentradas na Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), e no Programa de Promoção da Igualdade de Gênero, Raça e Etnia (PPIGRE) do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), ou que abrem-se também ações diferenciadas no interior de políticas de caráter universal, tais como a política de saúde e a política educacional, âmbito no qual se começa a discutir a pertinência de uma escola e de um currículo diferenciado. Isso leva a uma rápida proliferação de programas, convênios, projetos que trazem para o primeiro plano esse recorte da população, assim como secundarizam na pauta governamental dirigida a elas o problema da regularização fundiária. Um balanço dessa conversão do tema em objeto de políticas públicas, assim como as suas implicações sobre as formas que a "política de reconhecimento" (KYMLICKA, 2003) tem assumido no Brasil ainda esta por ser realizado.

Apesar desses avanços, o próprio decreto de 2003 e a normatividade interna o Incra sobre o tema estão longe de terem alcançado estabilidade. Contra o decreto vêm sendo propostos Projetos de Lei com o objetivo de anular os seus efeitos no todo ou em parte, assim como ainda encontra-se em curso uma Ação Direta de Inconstitucionalidade. Uma verdadeira batalha parlamentar e jurídica que acaba se manifestando no campo social por meio da organização de manifestações contrárias à regularização das terras quilombolas na grande imprensa[35]. Quase sempre baseadas na constante reafirmação do significado colonial e imperial de quilombo e acompanhadas de acusações graves e violentas de falsificação identitária por parte das comunidades quilombolas e do Incra.[36]

Fuga e captura

O tema dos quilombos coloca em pauta, enfim, o poder de nominação (que cria o nome) e nomeação (que o atribui) de que é instituído o Direito e o seu garantidor, o Estado, detentor da palavra autorizada por excelência. O poder de se atribuir uma *identidade garantida* aos agentes e grupos, por meio da qual se distribuem direitos, deveres, encargos, sanções e compensações. É a nomeação oficial que põe um termo ou ao menos um limite à luta travada no mundo social em torno das identidades e, por meio delas, das qualidades dos grupos – que está

QUADRO 1 – RESUMO DO DEBATE LEGAL SOBRE O ARTIGO 68 (ADCT-CF88)

2003		Decreto Presid. (Lula) 4.887		**X**	Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIN) contra o dec. 4887
2004	FCP – Port. 19 (registro das primeiras certificações)	**V**	Incra – IN 16 (procedimentos de regularização)		**V**
		V	**V**		**V**
2005		Pareceres desfavoráveis à ADIN (MPF, Casa Civil e AGU)	Incra - IN 20 (procedimentos de regularização)	**X**	Parecer do favorável à ADIN (Min. Agricultura)
2007			**V**	**X**	Proj. Dec. Legislativo 47 - pela extinção do artigo 68
2008			Debates da Consulta Pública sobre proposta de alteração da IN 20		
			[...]		

na origem desses próprios grupos. A proposição, controvérsia e eficácia da categoria "remanescente de quilombos" é um exemplo privilegiado de como o poder simbólico de nomeação depositado no Estado pode recriar as próprias coisas nomeadas: "ao consagrar aquilo que enuncia, [o direito] o coloca num grau de existência superior, plenamente realizado, que é o da instituição instituída" (BOURDIEU, 1989, p. 238). Ela é um exemplo também, em um sentido contrário e complementar a este, de como tais criações, por estarem fundadas no campo prático-discursivo do Direito, dependem de um universo de intérpretes que ultrapassa em muito o campo de ação do próprio Estado, abrindo-se a um largo círculo de agentes que, ao disputarem uma determinada leitura da lei, moldam a realidade ao moldarem o direito (HÄBERLE, 1997).

É um exemplo também, necessário acrescentar, da relação privilegiada que hoje se estabelece entre o discurso jurídico e o discurso antropológico, em especial quando se tem em pauta a implantação de políticas de reconhecimento (KIMLICKLA, 2003). A ressemantização da categoria constitucional proposta pela Associação Brasileira de Antropologia no documento de 1994 foi uma peça fundamental na construção da hermenêutica que sustenta o conceito contemporâneo de quilombos, assim como da sua incorporação ao processo de nominação instituído pelo Estado brasileiro. Ao atuar nesse campo, a antropologia brasileira confirmou uma de suas características mais marcantes (PEIRANO, 1981, 1992), qual seja, a de não apenas teorizar sobre a alteridade dos grupos indígenas, tribais e demais sociedades e sociabilidades minoritárias, mas a de também refletir sobre a relação entre estes grupos e a sociedade e o Estado nacionais, agregando, além disso, o papel de produzir as ferramentas intelectuais por meio das quais tal relação passa a ser mediada. No caso específico que estamos estudando, a ocupação deste lugar assume algumas particularidades, que merecerão, aqui, brevíssimas considerações.

O conceito contemporâneo de quilombo efetivamente deu tradução legal a uma demanda coletiva pela pluralização dos direitos, sustentado na observação da diversidade histórica, étnica e cultural da população compreendida pelos limites territoriais do Estado brasileiro. Entretanto, a necessidade de atrelar tal reconhecimento a um ato de nominação do Estado, levou também a converter aquela pluralização inicial em um processo de fixação e cristalização de novas identidades – não só administrativas e legais, mas também políticas e étnicas. O compromisso estabelecido entre discurso antropológico e discurso jurídico e administrativo neste processo de nominação custou aos antropólogos a colaboração direta nas práticas divisórias estatais, por meio do estabelecimento de uma nova

categoria classificatória, cuja função foi, novamente, reduzir a variedade das experiências e representações sociais a um modelo denominação jurídico-administrativa.

A última ressemantização, antropológica, do quilombo rompeu com o modelo idealizado de Palmares, mas não rompeu com a necessidade de propor um modelo. Por estar muito vinculada à experiência seminal do movimento negro rural maranhense e especificamente informada pelo debate em torno do caso Frechal, estes foram tomados como exemplos privilegiados para a reflexão e, logo em seguida, base de generalizações. Como esclarece Silva (1997, p. 55), o "caso de Frechal" passou a servir de parâmetro para a leitura de outras áreas em seu pleito judicial ou extrajudicial e – é necessário acrescentar – para aqueles que mediam tais pleitos ou que devem produzir as peças técnicas (laudos antropológicos) necessárias ao reconhecimento do direito daquelas comunidades. A *definição empírica* de Quilombo elaborada pela equipe do PVN a partir do "caso Frechal" dá origem, por meio da generalização de suas características, a uma *definição descritiva,* de caráter normativo, composta por itens como: ruralidade, forma camponesa, terra de uso comum, apossamento secular, adequação a critérios ecológicos de preservação dos recursos, presença de conflitos e antagonismos vividos pelo grupo e, finalmente, mas não exclusivamente, uma mobilização política definida em termos de auto-afirmação quilombola.

O primeiro problema trazido pela proposição deste modelo é revelado pelo alargamento dos usos sociais do conceito contemporâneo de quilombo no sentido deste incorporar comunidades urbanas ou antigos assentamentos de reforma agrária. Nestes dois casos, a presença da auto-atribuição serve para questionar o modelo no que ele se sustenta nas noções de ruralidade ou de uso comum. O dilema da relação entre o discurso antropológico e o discurso jurídico parece residir justamente neste ponto: aquilo que a antropologia oferece como exemplo ou caso em meio à diversidade, o direito captura como modelo sobre o qual o seu *modus* normatizador deve operar. Um jogo de fuga e captura entre modelização e diversificação, entre norma e variante, no qual os discursos antropológico, jurídico e político estão em permanentes deslizamentos e reapropriações. A própria noção de auto-atribuição (fruto do deslocamento e adaptação do conceito de etnicidade) pode ser lida nestes termos. A ênfase que o discurso antropológico permitiu depositar na "característica de auto-atribuição e atribuição pelos outros" dos grupos étnicos (BARTH, 1976), como fundamento da aplicação das categorias jurídicas de índio e quilombola a determinados grupos, foi fundamental no embate político contra atores e agências interessadas em negar

direitos a tais grupos. Nesses casos, a categoria de auto-atribuição serviu como um ponto de fuga contra a estratégia de capturar tais rótulos em um rol fixo de características, em geral referidas a um estereótipo que excluiria a maioria dos casos concretos.

Mas não é possível postular uma conexão direta e evidente entre o grupo descrito (como de caráter étnico) e a categoria genérica e englobante de quilombo ou de remanescente de quilombos (de caráter jurídico-administrativo). A categoria de auto-atribuição só pode preencher este espaço analítico nas situações em que o próprio grupo descrito já aderiu politicamente, de forma plenamente assentada pela didática militante – ao menos em seu discurso público – ao rótulo jurídico. Como chama atenção o depoimento de uma liderança importante do movimento quilombola,

> [...] é difícil encontrarmos uma comunidade que diga 'eu sou quilombola'. Só quando há autoconhecimento, autodiscussão com o movimento negro, quando há um trabalho de base – aí sim você vai encontrar. Mas numa comunidade que nunca foi visitada, que seja pouco acessível ou pouco conhecida, jamais vai dizer que lá é um quilombo. [...] Eu digo que sou quilombola porque é resultado de um trabalho do movimento negro, com pesquisas e documentos. [...] Vimos, então, que ali existiu um quilombo, porque eu não acredito que naquela época todos nós fôssemos do fazendeiro, alguém era revolucionário e a minha família era revolucionária porque eu sou revolucionário, então por isso eu sou um quilombola[37] (FONSECA, 2000, p. 77-78).

Há uma forte confusão entre auto-atribuição étnica, sempre local e resultante de interações horizontais e contrastantes entre grupos em interação, e a auto-atribuição do rótulo quilombola, que não resulta da contrastividade e da fronteira local, mas da construção de uma mediação – aquilo que Honneth (2003), chama de "ponte semântica" – entre tais experiências locais a língua do Estado, a categoria jurídica, o código do Direito. Uma mediação representada por aquilo que no depoimento acima é chamado de "trabalho de base" e "autodiscussão". Uma mediação que pode ser realizada como uma tradução de categorias locais em categorias do Estado – tarefa que a Antropologia tem se reservado – ou ainda como um trabalho de revelação de uma realidade historicamente encoberta. O depoimento trabalha com esta segunda idéia de mediação, ao apontar como elementos de memória local podem ser submetidos a uma nova hermenêutica, de forma a montar uma narrativa em que a *verdade* sobre si emerge como a necessidade de se produzir um sentido moral para a História, por meio da identificação política

com a categoria de direitos. Neste caso, a auto-atribuição quilombola não pode se sustentar apenas como auto-atribuição étnica.

Ainda que o critério de auto-atribuição supostamente sirva como um mecanismo de segurança com relação às formas arbitrárias de imputação de identidade, essa posição pode levar a um nominalismo que contraria os interesses que ele pretendia defender. Assim, um tipo de crítica dos processos de identificação de comunidades quilombolas que não partilham do vocabulário militante (ou seja, que não passaram por um "trabalho de base") é feita com "denúncia" de que uma determinada população identificada como quilombola (para efeitos da regularização fundiária ou do acesso a políticas públicas) não se auto-atribuir o rótulo de quilombola (como categoria identitária). Esse tipo de crítica (mal ou bem intencionada) perde de vista (ou desconhece voluntariamente) que estamos diante de uma situação de duplo registro classificatório, nativo e normativo, e que o que está em jogo é a passagem entre eles. Seria irônico fazer com que a defesa da "indianidade" Karuazu (BA) baseada na sua auto-atribuição, implicasse na afirmação de que um "isolado" Apiaká (MT) não pode ser considerado índio por não compreender que "ser Apiaká" *corresponde* a "ser índio". Por paradoxal que seja, a noção de auto-atribuição também pode transformar-se, enfim, em mecanismo de reificação, se forem abstraídas da análise as condições sociais de acesso e adoção das categorias de (di)visão do mundo social.

Percebe-se, então, a complexidade das categorias operadas em torno do tema do quilombo. Ela identifica e dá estatuto analítico a uma categoria histórica que é ressemantizada pelo movimento social e por uma série de formulações teóricas e políticas. Ela também estabelece as condições hermenêuticas para que tal ressemantização prevaleça na leitura do texto da lei, oferecendo uma correspondência entre tal categoria ressemantizada e dois conceitos fundamentais para a eficácia da lei, o de terras de uso comum e o de etnicidade. Porém, ao fazer isso, ela também deve realizar novas ressemantizações, agora não mais da categoria histórica ou da categoria constitucional, mas das categorias locais. Em um caso por meio da redução sociológica de uma grande variedade de categorias locais de uso da terra em uma mesma categoria sociológica de "uso comum" e pela redução desta no termo quilombo. No outro caso pela tradução de micro-categorias locais de auto-atribuição em uma macro-categoria de atribuição político-jurídica.

Não se trata, portanto, de simplesmente continuar insistindo na crítica desconstrucionista que diluiu a idéia de cultura e de história nas noções de texto, dialogia, invenção das tradições, fragmentação, negociação, hibridismo, fluxos etc.,

mas de tomar por objeto o próprio paradoxo expresso na observação de que, enquanto esta desconstrução é feita no campo acadêmico, no campo social, pelo contrário, a idéia mais essencialista de cultura e de história ganham estatuto explicativo, não só para os agentes locais, mas também para as agências de Estado. Enfim, tomar por objeto a forma como o plano das relações molda-se segundo a imagem das configurações e dos modelos que lhe são atribuídos, conforme o que foi designado genericamente como "efeito de teoria" (BOURDIEU, 1989). Por isso também, o processo de ressemantização encontra-se em aberto, estando o desenho inicialmente proposto no documento da Aba em transformação não apenas em função de novos movimentos analíticos, mas também em função dos avanços do movimento social.

Notas

[1] Este ensaio apropria-se e atualiza, de forma muito sintética, os capítulos iniciais do livro Mocambo (ARRUTI, 2006a), mas também pode ser lido como um retorno crítico ao meu próprio ponto de partida sobre o tema (ARRUTI, 1997).

[2] Apenas Clóvis Moura, Décio Freitas e Abdias do Nascimento eram citados expressamente.

[3] Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais (Rio de Janeiro, 17-18 de outubro de 1994), produzido a partir de uma reunião que precedeu o XIX Encontro da Aba (Niterói, 20-27 de março de 1994) e que contou com a participação de Ilka Boaventura Leite, Neusa Gusmão, Lúcia Andrade, Dimas Salustiano da Silva, Eliane Cantarino O'Dwyer e João Pacheco de Oliveira, que assina o documento, como presidente Aba.

[4] Em especial do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT – CF 1988), que nos oferece a seguinte formulação, insuspeitamente produtiva em sua precariedade: "Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos".

[5] A referência à historiografia do quilombo é aqui, necessariamente vaga, incompleta e simplificadora, por não ser este o foco da nossa abordagem. Para uma visão completa do tema é necessário consultar os trabalhos dos historiadores João José Reis, Eduardo Silva e, em especial, Flávio Gomes, que tem se dedicado especificamente ao tema.

[6] "Intelectual firmemente engajado na luta contra o Estado Novo", que associava o tema do quilombo de Palmares à capacidade de luta do povo pela liberdade, Carneiro não consegue publicar seu livro no Brasil assim que o finaliza, em 1944.

Considerado um tema inoportuno à época, o livro só seria editado no México em 1946 e no Brasil em 1947, depois do fim da era Varguista, por iniciativa de Caio Prado Junior, na Brasiliense (OLIVEIRA, 1988).

[7] As análises de Moura (1972), por exemplo, dão destaque às táticas de luta e fuga utilizadas, associadas ao modelo das "guerras-de-guerrilha", como na literatura contemporânea sobre as revoluções e sublevações socialistas na América Latina e Central. Como diria Darcy Ribeiro, em seu estilo direto e literário, no texto de orelha do livro de Décio Freitas, Palmares seria um exemplo desse desafio que a história brasileira apresentou às classes oprimidas: desencadear a revolução socialista que, apesar de necessária, fracassou por ser prematura.

[8] Os primeiros registros disso são de 1971, quando da criação do Grupo Palmares por um pequeno grupo de militantes de Porto Alegre/RS (SILVEIRA, 1997).

[9] A proposta foi apresentada no mesmo ano de fundação do MNU, durante o seu primeiro congresso com representatividade nacional, realizado na Bahia sob forte repressão policial. Os congressistas eram acusados de racismo pelo governo baiano, com base na Lei Afonso Arinos (NASCIMENTO; NASCIMENTO, 1997).

[10] Algumas pesquisas surgem isoladamente e referidas a problemas muito diferentes (VOGT; FRY, 1981, 1982, 1983a e 1983b; BRANDÃO, 1977; SOARES, 1981; TELLES, [1993]), mas outra parte delas tem origem em um mesmo grupo de pesquisa, na USP, orientado pelo conceito de "etnicidade": Gusmão (1979), Queiroz (1983), Monteiro (1985), Baiocchi (1983) e Bandeira (1988).

[11] Conferir as propostas de emendas e os pareceres sobre elas, registrados no Diário da Constituinte e compilados por Silva (1997).

[12] A "emenda modificativa" que apresentava simultaneamente a proposta de que as terras fossem apenas tombadas e que elas correspondessem aos quilombos históricos era de autoria de um deputado do PFL do Pará. Ver transcrição da proposta em Silva (1997, p. 16). Como não obteve sucesso na criação destes dispositivos de contenção, mais tarde, em 1993, este mesmo deputado seria autor de um Projeto de Lei que propunha a simples supressão do citado artigo (ALMEIDA, 1995, p. 215).

[13] Depoimento de Luiz Alberto, transcrito em Leitão (1999).

[14] O PNRA foi a experiência de institucionalização da luta pela implementação da reforma agrária no país, durante a chamada Nova República, entre 1986 e 1988. O Plano Nacional foi acompanhado de Planos Regionais e de um forte investimento na reforma dos órgãos do setor, incluindo o Incra, mas que acabou não conseguindo lograr mudanças no aparato jurídico legal, necessários à sua realização. A Constituinte foi, por isso, palco de grandes disputas por tais mudanças, que acabam não vingando.

[15] Um dos responsáveis pelo levantamento de agrupamentos negros rurais no interior do estado do Maranhão (entre os quais já eram identificadas diversas comunidades originadas de antigos mocambos e quilombos), Ivo Fonseca, chegou a ser consultado, por assessores da deputada Benedita da Silva à época da introdução do artigo sobre quilombos na Carta, "mas foi uma coisa muito de repente, eu mesmo não tinha nenhuma discussão preparada para isso". (Entrevista com Ivo Fonseca, Belo Horizonte, novembro de 2000).

[16] Vale lembrar que a FCP foi criada em 1988, no bojo da mobilização pelo tombamento da Serra da Barriga, e vinculada ao Ministério da Cultura.

[17] Revista IstoÉ, 20/06/90:34

[18] Fenômeno de reconfiguração de comunidades caboclas em grupos de auto-atribuição étnica indígena. Para uma definição muito sucinta do fenômeno ver Arruti (2006).

[19] Ver nota 11.

[20] Esta segunda abordagem sendo característica do grupo de trabalhos que surge sob a orientação de Borges Pereira na USP, citados em notas anteriores (GUSMÃO, 1979; QUEIROZ, 1983; MONTEIRO, 1985; BAIOCCHI, 1983; BANDEIRA, 1988) e que inspira também o surgimento do Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas (NUER-UFSC), coordenado por Ilka B. Leite (1991, 1996).

[21] Daí a insistência em diferenciar e afastar a abordagem dos "territórios negros" da abordagem dada às terras indígenas em função da ausência dos traços culturais específicos presentes entre os indígenas (BANDEIRA, 1991, p. 22). Foram, porém, os saberes etnológico e indigenista que serviram de ponte discursiva e de modelo prático para que a as análises sobre "territórios negros" e "terras de preto" fossem também, elas mesmas, ressemantizadas, de forma a incorporarem plenamente a teoria da etnicidade (ARRUTI, 1997).

[22] Borges Pereira, que orientou as primeiras dissertações e teses da USP sobre comunidades negras rurais, destaca justamente que a intenção desses estudos era desmistificar a tendência, manifesta pelo movimento social da época, em assimilar todas as comunidades negras rurais à idéia de quilombos (PEREIRA, 1981).

[23] O marco teórico da etnicidade já havia sido plenamente adotado no Brasil desde os trabalhos de Cardoso de Oliveira (1976) e Carneiro da Cunha (1986), da mesma forma que a sua redução à fórmula da auto-atribuição étnica se consolidaria, a partir daí, em torno à militância contra a imposição, por parte do órgão indigenista oficial, de critérios externos e substantivos (no caso, a aparência, os itens culturais e mesmo o exame de sangue), que ameaçavam suprimir os direitos de grupos indígenas.

[24] Inicialmente, falava-se apenas nas plantations das regiões de colonização antiga (ALMEIDA, 1996, p. 18), mas em pouco tempo, com a ampliação dos

estudos e pesquisas, essa constatação seria ampliada em direção às áreas de mineração, de pesca, de escravidão urbana e até mesmo às situações que teriam se constituído no pós abolição, mas ainda como decorrência de longo termo dos processos desencadeados pela própria abolição.

[25] Desde meados dos anos de 1980, realizaram-se no Maranhão e no Pará encontros estaduais cujo objetivo maior era "recuperar as raízes negras" de um movimento que começava a se organizar nas suas capitais, assim como conhecer os conflitos fundiários que as comunidades do interior estavam vivendo (MARIN; CASTRO, 1999). Nesses encontros o tema privilegiado era a história da escravidão, dos quilombos e revoltas populares, como a Balaiada. No transito provocado por tais encontros entre os jovens do movimento negro da capital e seus parentes do interior as parcerias fundamentais e de primeira hora foram feitas com os sindicatos de agricultores e trabalhadores rurais e com a Igreja, em especial na forma das CPT's e CEB's.

[26] Em especial as ações relativas às comunidades de Frechal/MA (CRUZ, 1996) e de Rio das Rãs/BA (CARVALHO, 1996), que marcaram os debates públicos iniciais.

[27] Mais tarde, no seminário "Comunidade Quilombola e Preservação Cultural", realizado pela FCP em março de 1998, a senadora admitiria que, até então, ela não sabia da existência de comunidades remanescentes de quilombos no Rio de Janeiro (Revista Palmares, n. 5, 2000, p. 139).

[28] Esta comunidade enfrentava há décadas graves problemas fundiários, sendo assediada por fazendeiros vizinhos que reivindicavam a propriedade sobre as terras que ocupavam há mais de um século. A partir de 1990, a CPT que acompanhava a situação, solicitou, com o apoio do Ministério Público Federal, a aplicação do artigo 68 à situação, porém sem sucesso (STEIL, 1998). O argumento do juiz responsável pela ação argumentava justamente não saber como aplicar o artigo por falta de uma regulamentação por lei.

[29] Na elaboração desta proposta participaram também Domingos Dutra, advogado em conflitos de terra no Maranhão há 12 anos, e Dimas da Silva, assessor jurídico do Projeto Vida de Negro que já havia atuado na regularização das terras de Frechal.

[30] Depoimento de José Lúcio Xamaica, no seminário "Comunidade Quilombola..." (Revista Palmares n.5, 2000:111-113 e 131). Na verdade, a própria Benedita da Silva defendia, nos debates sobre os Projetos de Lei (1995), uma divisão de trabalho semelhante a essa.

[31] A FCP insistia na criação dessas condições técnicas que lhe faltavam para a regularização fundiária e o impasse levaria a que, no Encontro de Comunidades Negras Rurais do Nordeste (Teresina/PI, outubro, 1999), a ANRQ preparasse um documento ameaçando "cortar todas as relações" com a FCP, caso ela não retirasse o projeto. Ameaça que o movimento não teve condições de cumprir.

[32] Todas essas restrições foram consideradas inconstitucionais pelo Ministério Público Federal, por limitarem a aplicação de um artigo constitucional que não estabelecia qualquer limite cronológico nem tão pouco determinava que existisse coincidência entre a ocupação originária e a atual.

[33] Adequação da legislação brasileira às determinações da Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho), ratificada pelo Brasil em 2002.

[34] Não será possível explorar o assunto aqui, mas vale registrar a importância destes convênios na estruturação de grupos de pesquisa destinados especificamente ao tema ou que têm redirecionado seus interesses para ele, na sua totalidade vinculados a departamentos de pós-graduação em Antropologia Social. Isso tem fomentado a organização de um campo que estará sendo alimentado (e, com sorte, renovado) nos próximos anos com os desdobramentos acadêmicos (dissertações e teses) dos relatórios atuais. Como forma de mediar as perdas políticas que se ameaçam com a queda do decreto presidencial, o governo federal assumiu o ônus de incorporar o contraditório imposto pela oposição ao tema na forma de uma nova proposta de reformulação da Instrução Normativa interna ao Incra, abrindo um novo campo de disputas, que agora o opõe, ele mesmo, ao movimento quilombola.

[35] A partir de 2007 há a multiplicação dessas matérias, publicadas nas primeiras páginas de jornais como *O Globo* e o *Estado de São Paulo*, ou divulgadas em telejornais de grande visibilidade, assim como a articulação de pseudo movimentos como o Paz no Campo, nome pelo qual a antiga TFP (Tradição Família e Propriedade) foi rebatizada. Para uma apresentação e um levantamento crítico dessa abordagem da mídia ver Observatório..., [200-].

[36] Como forma de mediar as perdas políticas que se ameaçam com a queda do decreto presidencial, o governo federal assumiu o ônus de incorporar o contraditório imposto pela oposição ao tema na forma de uma nova proposta de reformulação da Instrução Normativa interna ao Incra, o que abriu um novo campo de disputas, que agora o opõe, o próprio governo ao movimento quilombola, suas entidades de assessoria e antropólogos.

[37] Fala de Ivo Fonseca à Revista Palmares.

Referências

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. **Documento do grupo de trabalho sobre comunidades negras rurais.** Rio de Janeiro, 1994.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio – uso comum e conflito. In: HÁBETTE, J.; CASTRO, Edna (Org.). **Na trilha dos grandes projetos**. Belém: NAEA/UFPA, 1989.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Terras de Preto. In: ______. **A guerra dos mapas**. São Luís, 1995.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In: **Frechal**: terra de preto, quilombo reconhecido como reserva extrativista. São Luís: SMDDH/CCN – PVN, 1996.

ANDRADE, L.; TRECCANI, G. Terras de Quilombo. In: LARANJEIRA, Raymundo (Org.). **Direito agrário brasileiro**. São Paulo: LTr, 1999. p. 593-656.

ARRUTI, José Maurício A. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 15, p. 57-94, jan./jun. 1995.

ARRUTI, José Maurício A. A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**: estudos de antropologia social, n. 3/2, p. 7-38, out. 1997.

ARRUTI, José Maurício A. **Mocambo**: história e antropologia do processo de formação quilombola. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2006a.

ARRUTI, José Maurício. Etnogêneses indígenas. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Ed.). **Povos indígenas no Brasil 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

BAIOCCI, Mari de N. **Negras de cedro**: estudo antropológico de um bairro rural de negros em Goiás. São Paulo: Ática, 1983.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. Terras negras: invisibilidade expropriadora. **Textos e Debates**, Florianópolis, v. 1, n. 2. 1991.

BANDEIRA, Maria de L. **Território negro em espaço branco**: estudo antropológico de Vila Bela. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BARTH, Fredrik. Introducción. BARTH, Fredrik (Org.). **Los grupos étnicos y sus fronteras**: la organización de las diferencias culturales. México: Fundo de Cultura Econômica, 1976.

BASTIDE, Roger. **Les Amériques Noirs**. Paris: PUF, 1973.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa: Difel, 1989.

BRANDÃO, Carlos R. **Peões, pretos e congos**: trabalho e identidade étnica em Goiás. Goiânia: UnB, 1977.

BRASIL. **Constituição Federal**. Brasília: Senado Federal, 1988. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/sf/legislacao/const/>. Acesso em: 19 maio 2008.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Antropologia do Brasil**: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CARNEIRO, Edison. **O Quilombo dos Palmares**. Rio de Janeiro: Companhia Nacional, 1988. (Brasiliana, 302).

CARVALHO, José Jorge de (Org.). **O Quilombo de Rio das Rãs**: história, tradições e lutas. Salvador: CEAO/EDUFBA, 1996.

CRUZ, Magno José. **Frechal**: terra de preto, quilombo reconhecido como reserva extrativista. São Luís: SMDDH/CCN – PVN, 1996.

CENTRO DE CULTURA NEGRA. SMDDH. **Projeto vida de negro**: 10 de luta pela regularização e titulação das terras de preto do Maranhão: São Luís, 1998.

FREITAS, Décio. **Palmares:** a guerra dos escravos. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

GUSMÃO, Neusa. A questão política das chamadas 'terras de preto'. **Textos e Debates**, Florianópolis, v. 1, n. 2. 1991.

GUSMÃO, Neusa M. M. **Campinho da independência**: um caso de proletarização Caiçara. 1979. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

HÄBERLE, Peter. **Hermenêutica constitucional**. A sociedade aberta dos intérpretes da Constituição: contribuição para a interpretação pluralista e 'procedimental' da Constituição. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris Editor, 1997.

HASEMBALG, Carlos. Discurso sobre a raça: pequena crônica de 1988. In: HASEMBBALG, C.; SILVA, Nelson do V. **Relações raciais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Rio Fundo ed./ IUPERJ, 1992.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

HOONAERT, Eduardo. A missa dos Quilombos chegou tarde demais? **Tempo e Presença**, n. 173, 1982.

KYMLICKA, Will. **La política vernácula**: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía. Barcelona: Paidós, 2003.

LEITÃO, Sérgio. **Direitos territoriais das comunidades negras rurais** São Paulo: Instituto Sócio-ambiental, 1999. (Documentos do ISA, n. 5)

LEITE, Ilka B. Terras e territórios de negros no Brasil. **Textos e Debates**, v. 1, n. 2, 1991.

LEITE, Ilka B. (Org.). **Negros no Sul do Brasil** : invisibilidade expropriadora. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

MAESTRI, Mário J. Em torno do Quilombo. **História em Cadernos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, set./dez. 1984.

MARIN, Rosa Acevedo; CASTRO, Edna. Mobilização política de comunidades negras rurais. Domínio de um conhecimento praxiologico. **Novos Cadernos NAEA / UFPA**, v. 2, n. 2, 1999.

MONTEIRO, Anita M. Q. **Castainho**: etnografia de um bairro rural de negros. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1985.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da senzala**: quilombos, insurreições, guerrilhas. São Paulo: Conquista, 1972.

NASCIMENTO, Abdias; NASCIMENTO, Eleakin. Reflexões sobre o movimento negro no Brasil, 1938-1997. In: GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo; HUNTLEY, Lynn (Org.). **Tirando a máscara**: ensaios sobre o racismo no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**. Petrópolis: Vozes, 1980. 281p.

OBSERVATÓRIO QUILOMBOLA. **Dossiê imprensa anti-quilombola**. [200-]. Disponível em: < http://www.koinonia.org.br/oq/dossies_detalhes.asp?cod_dossie=2>. Acesso em: 19 maio 2008.

OLIVEIRA, Waldir Freitas. Apresentação. In: CARNEIRO, Edson. **O Quilombo dos Palmares**. 2. ed. Rio de Janeiro: Cia Ed. Nacional, 1988. (Brasiliana 302)

PEIRANO, Mariza. **The anthropology of anthropology**: the brazilian case. 1981. Tese (Doutorado) - Harvard University, Cambridge.

PEIRANO, Mariza. **Uma antropologia no plural**: três experiências contemporâneas. Brasília: Editora da UnB, 1992.

PEIXOTO, Fernanda. **Diálogos brasileiros**: uma análise da obra de Roger Bastide. São Paulo: Edusp/FAPESP, 2000.

PEREIRA, João B. Borges. **Estudos antropológicos das populações negras da Universidade de São Paulo**. São Paulo: USP-FFLCH, 1981. Mimeo.

QUEIROZ, Renato. **Caipiras negros no Vale da Ribeira**: um estudo de antropologia econômica. São Paulo: USP/FFLCH, 1983.

RAMOS, Arthur. **Aculturação negra no Brasil**. São Paulo: Cia Ed. Nacional , 1942. (Brasiliana: Biblioteca Pedagógica, série 5, v. 224).

RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento**: política e filosofia. São Paulo: Ed. 34, 1996.

REIS, João José; GOMES, Flávio (Org.). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 1996. 509p.

RODRIGUES, Nina. **Africanos no Brasil**. Brasília: UnB, 1977. (Temas Brasileiros: 40)

SILVA, Dimas S. da. Frechal: Cronologia da vitória de ma Comunidade Remanescente de Quilombo. **Boletim Informativo NUER**, v. 1, n. 1, 1997.

SILVEIRA, Oliveira. Como surgiu o 20 de Novembro? **Thoth**, n. 3, 1997.

SOARES, Luis Eduardo. **Campesinato, ideologia e política**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

STEIL, Carlos. A etnicização da política. **Tempo e presença**, n. 298, 1998. Suplemento Especial: Comunidades negras tradicionais - afirmação de direitos.

TELLES, M. O da C. **Produção camponesa em Lagoa Preta**: etnia e Patronagem. [1993]. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Brasília, Brasília.

VOGT, Carlos; FRY, Peter. Ditos e feitos da falange africana do Cafundó e da Calunga do Patrocínio (ou como fazer falando). **Revista de Antropologia** , n. 26, p. 65-92, 1981.

VOGT, Carlos; FRY, Peter. A descoberta do Cafundó: alianças e conflitos no cenário da cultura negra no Brasil. **Religião e Sociedade**, São Paulo, n. 8, 1982.

VOGT, Carlos; FRY, Peter. Cuiapar e cuendar para conjenga carunga: a morte e a morte no Cafundó. In: MARTINS, José de Souza (Org.). **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1983a.

VOGT, Carlos; FRY, Peter. Mafambura e Caxampura: na encruzilhada da identidade (com Maurizio Gnerre). In: SILVA, Luiz Antônio Machado da *et al.* Movimentos Sociais Urbanos, minorias étnicas. **Ciências Sociais Hoje**, v. 2, 1983b.

VOGT, Carlos; FRY, Peter. **Cafundó**: a África no Brasil. Linguagem e sociedade. São Paulo: Cia das Letras / Ed. da Unicamp, 1996.

WEBER, Max. Relações comunitárias e étnicas. In: ______. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1991.

Política(s) Pública(s)

• *Antonio Carlos de Souza Lima* é Professor do Departamento de Antropologia da UFRJ e co-coordenador do Laboratório de Pesquisas em Etnicidade Cultura e Desenvolvimento – LACED.

• *João Paulo Macedo e Castro* é Pesquisador associado do Departamento de Antropologia/MN/UFRJ/LACED/DA/MN/UFRJ.

No senso comum intelectual, *política(s) pública(s)* ou a(s) chamada(s) *policy*(*ies*), é (são) concebida(s) como um "plano de ação para guiar decisões e ações". Já, de acordo com Marta Arretche – então Coordenadora de uma das à época seis Áreas Temáticas –, instituída pela Associação Brasileira de Ciência Política (ABCP) – e compartilhada em outras resenhas e outros textos críticos produzidos em âmbito nacional sobre o tema (SOUZA, 2003, 2006; REIS, 2003; DRAIBE, 1997; FARIA, 2003) – falar em políticas públicas é falar numa "sub-área" (talvez melhor, um sub-campo) disciplinar, ou "subdisciplina"cujo objeto de estudos é bem definido:

> Há poucas dúvidas quanto ao objeto de análise da subdisciplina de políticas públicas. A análise do 'Estado em ação', para repetir o título do influente livro de Jobert e Müller (1987), tem como objeto específico o estudo de programas governamentais, particularmente suas condições de emergência, seus mecanismos de operação e seus prováveis impactos sobre a ordem social e econômica (ARRETCHE, 2003, p. 1).[1]

Ou, numa chave mais clássica:

> Política [*policy*, bem entendido] é a projeção de um programa de metas que incluem valores e práticas: o processo de geração de políticas [*policies*] se constitui na formulação, promulgação e aplicação de identificações, demandas e expectativas (LASWELL; KAPLAN, 1950 *apud* HARRISON, 1987).

Portanto, elaborar um texto para leitura didática sobre políticas públicas partindo de referenciais da antropologia exige, dentre outros movimentos: 1) um exercício interessado de percepção daquilo que a antropologia social/cultural no Brasil valorizou ou não como parte dos temas legítimos de seus estudos e em que quadros históricos isso se deu; 2) uma leitura de determinadas categorias analíticas da sociologia política, da ciência política e da "subdisciplina" *políticas públicas* – aceitemos provisoriamente a noção dos partícipes do campo – com especial reconsideração dos domínios do que seja *policy* vis-a-vis a *politics*; 3) a "digestão" desse material à luz do acervo teórico (em nada isolado aqui das outras disciplinas das ciências sociais, mas com inflexões próprias), das temáticas e proposições metodológicas de nosso campo disciplinar para tornar possível sua apropriação crítica pelo *modus operandis* antropológico, visto que, a expressão *políticas públicas*, não pertence ao que seria o léxico tradicional com o qual opera a disciplina; 4) a consideração do que tal percurso pode nos ensinar sobre o fazer prático do antropólogo quando atuando em intervenções governamentais, em especial na esfera das políticas para povos indígenas.

A hierarquia dos objetos legítimos da pesquisa antropológica no Brasil: 1960-1980

No Brasil dos inícios dos anos 1960/1970, quando os cursos de pós-graduação em antropologia social se instalaram, pensar na relação entre *Antropologia* e *políticas públicas* era uma virtualidade *stricto sensu* inconcebível. Frente ao regime militar totalitário e seu programa desenvolvimentista, os antropólogos enfrentavam-se com temáticas variadas que, só fortemente refraseadas nos termos de hoje – umas mais outras menos –, poder-se-ia dizer que tomavam os planos e ações de governo para intervenção na vida social como seu objeto precípuo.[2]

É certo que formulações calcadas nas dicotomias litoral/sertão, rural/urbano, arcaico/moderno, e estudos que se ocupavam de mudança social, do colonialismo interno – frentes de expansão; transplante/transferência de instituições, dependência, de formas tradicionais de dominação e a implantação de relações de trabalho capitalistas, novos direitos e as relações com o mundo dos direitos – portanto da *política de colonização* induzida, uma parte fundamental do projeto desenvolvimentista, estavam na ordem do dia. As ações da administração

pública sobre espaços como o Centro-Oeste, a Amazônia e a própria região Nordeste, atingiram em cheio os territórios de populações indígenas e camponesas com a violência dos grandes empreendimentos financiados pelo *establishment* desenvolvimentistas multilateral, e repercutiram intensamente no exterior. Somaram-se a fenômenos semelhantes em outros pontos do planeta, que conduziram a movimentos mais amplos de defesa dos direitos humanos (dentre eles o direito à diferença), em especial de articulações em prol dos direitos de povos indígenas, de críticas às ações do Banco Mundial, de surgimento de uma antropologia sobre populações relocalizadas e aos estudos de impactos.[3]

O campo antropológico no Brasil, impulsionado pelas pós-graduações na esteira dos grandes projetos da Unesco nos anos 1950, não estava alheio a tais movimentos. Os estudos de fricção interétnica, por um lado, enunciaram a importância da análise da *política indigenista*, pontuando a ação local do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e da Fundação Nacional do Índio (Funai) a partir de enfoques etnográficos.[4] De estudos voltados sobre formas tradicionais de dominação e colonialismo interno emergiram os estudos oriundos do projeto *Emprego e mudança social no Nordeste*, coordenado por Moacir Palmeira, no âmbito do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social/Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ), em grande medida em continuidade às reflexões de sua tese – *Latifundium et capitalisme au Brésil* e desenvolvidos, bem como *Capitalismo autoritário e campesinato*, de Otávio Velho (publicado em 1976 pela Difel), por outro lado, investimentos que se confrontaram e polemizaram um campo temático em franca expansão, marcando fortemente um viés de diálogo.

No contexto urbano, temas como migração, trabalho assalariado, favelas, educação e ações da administração pública para mega-intervenções urbanísticas, lado a lado com estudos que mostravam as transformações de formas de sociabilidade até então vigentes nas cidades, num acentuado processo de "crise do Brasil tradicional" se não articuladas diretamente, igualmente tresandaram questões que se não foram pensadas como *políticas públicas*, ou *ações de Estado*, não deixaram de ser uma etnografia de sua implementação, de seus resultados, danos e ganhos.[5]

Todavia, em nenhum desses três grandes feixes temáticos – indígenas, camponês, urbano – aflorou a idéia de etnografar de maneira sistemática os impactos e a eficácia das ações da administração pública sobre os segmentos sociais que incidiam, ou de tomar ela própria, a administração pública – ou como alguns preferem chamar, *O Estado* – enquanto objeto de investigação.

Os antropólogos, naquele momento, quando se enfrentaram com os poderes públicos, o fizeram mais freqüentemente de quatro posições: 1ª.) como cidadãos politizados, denunciando os gestores de políticas e as iniqüidades geradas por sua intervenção; 2ª.) na defesa de seu direito à pesquisa, caso em que freqüentemente os etnólogos, nas décadas em questão, foram os que se viram mais atingidos e cerceados; 3ª.) discutindo o "papel do antropólogo", um tropos retórico que esconde muitos possíveis credos e valores, criticando, segundo o mandato ético-moral de aliança com os grupos sociais com os quais trabalhamos, e de defesa ideológica das diferenças sócio-culturais frente a processos de homogeneização; e, por fim, 4ª.) como tomadores de decisão e gestores de políticas, inseridos quer nos quadros da administração pública, quer em ONGs, posição em que muitas vezes os intelectuais no Brasil pensam estar exercendo (por vezes até o estão) uma posição de aliança com setores sociais oprimidos que estudam, consoante a percepção comum de que estar "representado no Estado", mesmo sob a forma da mediação – algo próximo ao que José Murilo de Carvalho chamou de *estadania* na Primeira República – é em si, ser cidadão (CARVALHO, 1987, 1996).

Em especial no tocante à relação entre antropólogos e povos indígenas, muitos formados nas pós-graduações emergentes, atuaram criando ONGs destinadas ao exercício de formas de intervenção embasadas por supostos da Antropologia Social, alguns mantendo seu vínculo de docentes com universidades, tanto por receberem salários quanto por recrutarem pessoal formado pelas mesmas para os projetos de intervenção social que mantiveram no que hoje se chama de "Terceiro Setor" no Brasil. As associações civis de defesa aos índios e outras ONGs surgidas em torno de 1978/1980 para posicionamentos contra a ditadura, tinham perfis e tomaram rumos muito distintos. Essas ONGs foram financiadas por recursos internacionais de igrejas européias e fundações voltadas para os direitos humanos no terceiro mundo. A produção de conhecimento e intervenção dessas ONGs foi uma das formas privilegiadas de questionamento do regime militar: em certos casos pode-se dizer que a ditadura desmantelara estruturas institucionais voltadas para uma produção acadêmica questionadora da ordem política vigente e voltada para formas de ação social, espaços acadêmicos onde conhecimento e intervenção estavam associados. A conseqüência disso foi um Estado dotado de uma tecnoburocracia até hoje incompetente no plano sócio-antropológico, incapaz de produzir dados confiáveis para os exercícios da administração pública e para os cidadãos, e uma universidade destituída de instrumentos e de financiamento para algumas de suas funções básicas.

Quando a abertura do regime militar se colocou, muitas ONGs já estavam estruturadas, mantendo, salvo muito raras exceções, o *double bind* com a universidade, marcado pelos simultâneos processos de concorrência e mutualismo. Esta foi uma das maneiras de driblar a herança da ditadura, que refletiu infelizmente na perpetuação de seus efeitos. Afinal, as ONGs têm vida frágil na medida em que ainda são, sobretudo, mantidas por recursos externos, pessoal formado pelas universidades, e sem canais de reprodução institucionalizada dos conhecimentos que geram.

De modo mais geral é importante lembrar que a ação antropológica no período ditatorial fazia-se não só por meio desse tipo de pesquisa aplicada sistemática, mas também por meio de consultorias a grandes projetos de desenvolvimento regional, como o Polonoroeste ou o Projeto Karajás, em que os recursos eram fornecidos por organismos multilaterais. Esse tipo de intervenção profissional – e de ocupação – antropológica firmou-se desde então, afigurando-se como mercado de trabalho, estendendo-se a intervenções como assessorias à construção de grandes obras etc. No plano internacional, movimentos de defesa das minorias, de populações relocalizadas e de preservação do meio-ambiente conseguiram impor a necessidade de processos de avaliação de impactos ambientais e sociais desse tipo de grande intervenção. Grupos ligados a ONGs e/ou a universidades participaram intensamente, desde então, da feitura de relatórios de "impactos sobre o meio-ambiente" (RIMAs) e outros documentos similares, recobertos pelos termos assessoria, consultoria, laudos, perícias etc., sendo importante ressaltar que no Brasil inexistem, ainda hoje, espaços de formação e de socialização voltados a essas práticas. Os seus praticantes tampouco reivindicaram uso dos rótulos *antropologia aplicada* ou *da ação* para descrever suas atividades, não se estruturaram em grupos para refletir sobre elas, inexistindo reflexão sistemática e densa sobre as mesmas. Em geral, preferiram se pensar como exercendo uma militância de cunho ético-político.

Tais práticas e intervenções dos antropólogos, todavia, não geraram uma pesquisa e uma reflexão sistemática acerca dos condicionantes sociais do fazer antropológico (seja reflexivo, seja intervencionista) na área das *políticas públicas*. As intervenções de Estado em que os antropólogos se viram mais ou menos sistematicamente inseridos nas mencionadas diferentes posições antes referidas, não se constituíram em objeto de estudo e pensamento ético *per se*, deixando-se a reflexão sobre as *políticas públicas* integralmente à Ciência Política, sobretudo, e à Sociologia.

Uma antropologia da ciência política e dos saberes aglutinados nas faculdades de administração é uma tarefa urgente a ser realizada, mas não é o nosso objetivo neste momento[6]. Tampouco o é fazer uma história dos temas e problemas da antropologia produzida no Brasil a partir dos anos 1960. Muitos já o fizeram e muito ainda precisa ser escrito à luz da pesquisa documental densa, e não meramente do memorialismo ou de incursões ensaísticas a textos consagrados. Uma citação de Durham (1988, p. 18) pode ser instrumental e oportuna, para resumir o "estado da arte" naquele momento, sendo que ela pode e deve ser contexutalizada historicamente:

> A antropologia sempre demonstrou especial interesse pelas minorias despossuídas e dominadas [falta a menção "nos quadros de Estados nacionais"] de todos os tipos (índios, negros, camponeses, favelados, desviantes e 'pobres'em geral) em detrimento do estudo dos grupos ou classes politicamente dominantes e atuantes. Quanto aos temas, sempre revelou uma afinidade particular por aqueles que eram claramente periféricos à grande arena das lutas políticas: dedicou-se muito mais ao estudo da família, da religião, do folclore, da medicina popular, das festas do que à análise do Estado, dos partidos políticos, dos movimentos sindicais, das relações de classe, do desenvolvimento econômico.

Concordamos com a observação em termos estatísticos e sobretudo remetendo-a ao período em que foi enunciada. Afinal, a proposta de Nader (1972) de estudar "up" foi mesmo pouco considerada nos anos de 1980, mesmo se pensarmos mais globalmente a antropologia para além das fronteiras brasileiras. Pode-se dizer, ainda, que também no campo dos diálogos interdisciplinares até aquele período (e, por vezes isto é válido ainda hoje) a Antropologia Social que mencionamos nos rótulos de nossos programas de pós-graduação esqueceu a Sociologia como interlocutora, sobretudo em suas vertentes mais contemporâneas, e nem sequer se lembrou da Ciência Política. Mas o oposto também é verdade.

Cremos que é o momento de reverter o quadro traçado anteriormente, e mergulhar nesse domínio do qual temos participado (a)criticamente para tomá-lo menos como objeto de denúncia ou jogo político, e mais como objeto de reflexão analítica, ética e campo de ação profissional. Para isso é preciso, antes de tudo, conhecer como têm sido pensadas as intervenções governamentais, de modo a que alguma reflexão sobre a participação de antropólogos – aqui restrita ao campo das políticas indigenistas – se conecte com um estudo denso dos dispositivos de poder em que se inserem quer participem ou não de *políticas públicas*.

Policy, policy sciences, policy making: um breve e interessado sobrevôo

Os antropólogos brasileiros – em grande medida oriundos de cursos de graduação em ciências sociais em que compartilharam classes com os que se tornariam na pós-graduação cientistas políticos – têm agido de modo análogo aos estudiosos oriundos da ciência política, marcados durante muito tempo que estes foram seja pela filiação, seja pela crítica ao modelo "clássico" de *Public administration* (administração pública) enquanto ciência "racional" e objetiva ou do modelo do que ficou conhecido como *policy science*.

Estes modelos, além de deitar raízes profundas em ângulos variados da filosofia política, fundam-se na cisão característica do campo social e intelectual anglo-saxão (norte-americano e britânico, sobretudo) onde domina a cisão conceitual e analítica entre *politics* – a atividade, arte ou ciência do governo, de governar, em especial quando isso se aplica a entidades territoriais soberanas, juridicamente definidas, mais concretamente a Estados Nacionais, implicando na administração e controle de seus assuntos internos e externos por uma associação política – e *policy*, algumas de cujas definições vimos anteriormente.

Se tal dualismo pode ser reportado a Bacon com sua idéia de política como razão de Estado, para se pensar na idéia de *políticas públicas* e sua análise – tal como importada para o contexto nacional brasileiro, consumidores que somos de teorias – localizamos sua sedimentação nos Estados Unidos dos inícios do século XX, com a junção das formulações dualísticas de Woodrow Wilson, depois Presidente dos USA, opondo política (*politics*) e administração (*public administration* em seu sentido clássico, logo tornado *policy*), às visões dos Britânicos e seus antecessores J. S. Mill, que separava os argumentos e metas da política daquelas das práticas da administração, e Walter Bagehot que sonhava com um ministro político que estaria acima e além das tomadas de decisão dos processos de *policy making*.[7]

As posições de Wilson foram reunidas ainda aos princípios científicos de racionalidade de gestão propugnados por Frederick W. Taylor, e disseminados a partir do contexto empresarial norte-americano. O passo seguinte dessa genealogia se encontra numa singular leitura funcionalista dos textos de Max Weber, processada também no contexto social norte-americano (sobretudo de segmentos da parte da sua obra voltada à burocracia). O resultado foi a visão da possibilidade e alta necessidade da existência de uma administração pública neutra, apolítica, numa estrutura técnico-hierárquica rígida e piramidal, presidida por metas, valores

e objetivos "racionais", no sentido weberiano do termo, num perfeito comando de alto a baixo, sem contextações ou desvios, o que consiste em dizer que a implementação da política equivaleria à sua formulação (SMALLWOOD; NAKAMURA, 1980, p. 7-19). Os primeiros críticos desse modelo estavam preocupados com os desvios na implementação face à formulação, logo com o comprometimento de sua eficácia pretendida.

Quando seguimos à frente no tempo e olhamos para as primeiras formulações a respeito do tema da *policy*, observamos a indistinção entre a formulação conceitual e a operacionalização deste conceito, sinalizando-nos para uma das marcas dessa área de estudos: seu caráter eminentemente prático, aplicado. Tomando como referência um dos principais autores identificados como pioneiros no debate, Harold Lasswell – nos anos de 1930 – observou que era necessário formular categorias cientificas direcionadas a instrumentalizar o funcionamento da administração pública de um Estado Nacional concebido como democrático. Esta proposta embasou uma das primeiras tentativas de institucionalizar este conjunto de saberes no que ficou conhecido primeiramente como *policy analysis* e posteriormente iria compor o quadro da *policy science* (a ciência da política pública).[8]

A *policy science*, essa nova disciplina que fazia-se mister fazer surgir e institucionalizar, não teria apenas a função de elaborar categorias analíticas, propor soluções aos problemas dos efeitos produzidos pelo desenvolvimento do capitalismo, mas também de formar *experts* capazes de identificar tais problemas. Como chama a atenção Lasswell (2003, p. 102-103, tradução nossa),

> Podemos pensar em *policy sciences* com uma disciplina interessada na compreensão dos processos de construção e execução de políticas [policy], e com a disponibilização e interpretação de dados relevantes para os problemas das políticas públicas num dado período.

Na visão de Harold Laswell tanto os estudos de formulação de políticas (*policy-making*) quanto os processos de implementação de políticas (*policy-executing process*), são percebidos dentro de uma perspectiva que não distingue necessariamente saberes distintos, mas que crê na imperativa necessidade da existência e do cultivo de uma racionalidade nas ações públicas. Lasswell buscava, assim, estabelecer tipologias ou categorias analíticas com o intuito de refletir não apenas sobre a ação governamental, mas também de qualificar a administração pública, militando na perspectiva de maior racionalização das ações das "autoridades públicas".

A relação enfatizada entre *policy-making* e os *policy-executing process* tem como pressuposto a centralidade do indivíduo no plano metodológico, suas ações sendo entendidas como racionais, movidas por interesses e guiadas por uma maximização dos benefícios. Se adequado para os indivíduos melhor ainda para as instituições – em especial às instâncias da administração publica – cujo dever de racionalização dos seus processos deveria ser mais visível, transparente e preciso. A "autoridade governamental" tornou-se no modelo a responsável pela elaboração e implementação das *policies*, já que nesta visão (alicerçada nos princípios de uma democracia liberal, ainda que não fossem os praticados em certos momentos) era ela que possuía legitimidade e competência para oferecer alternativas racionais para a ação pública, canalizando os interesses de uma coletividade vista como o somatório de indivíduos racionais.

Nesta perspectiva clássica e instrumental, uma *política pública* consiste, pois, na identificação de um problema, na formulação de um argumento racional, ou em um conjunto de respostas científicas para o "problema" que acaba sempre sendo traduzido em última instância como problema de natureza essencialmente econômica.[9] Dentro desta visão, para ser implementada uma *política pública* necessita não apenas de um *saber específico* (com seus modelos e aparatos metodológicos e teóricos próprios), mas também de *profissionais específicos*.

As ações de políticas públicas apresentam-se então como o resultado da capacidade de um Estado Nacional (e liberal-democrático) de resolver problemas públicos (isto é, daqueles indivíduos que especialistas integrantes da administração pública ou por ela contratados identificam como o que seja a coletividade destinatária e "interessada" na sua solução). A natureza desses problemas assim como a capacidade das soluções transformarem-se em políticas públicas dependeriam de outros desafios. Essa visão racionalista e instrumental do Estado, trata os aparelhos de governo como instrumentos de reforma e ação em nome de um interesse que é construído enquanto geral, ainda que extrapolado da visão que se tem de um segmento específico, o papel das "autoridades públicas" tornando-se elemento chave para o sucesso ou fracasso de uma determinada ação governamental. A capacidade de ação do Estado (isto é, de fornecer "respostas" às "demandas sociais") aparece como elemento central nessa linha de formulação para definir a qualidade e as opções adotadas pelas "autoridades públicas". Ao serviço desta ação planificada e orientada, em especial, encontram-se os técnicos e especialistas da gestão pública, capazes de eleger ainda outros especialistas para desenvolver propostas específicas (MENY; THOENIG, 1989).

Queremos, pois, destacar que estes primeiros estudos se orientavam diante da perspectiva mais geral de tentar compreender as ações governamentais do ponto de vista da eficácia das suas práticas. Autores como Lindblom (1959), dentre outros procuraram inserir variáveis, capazes de ordenar as diferentes etapas e processos que caracterizam a tomada de decisão política.[10]

Estas variáveis conceituais na prática sinalizam para as possibilidades de dependência de cada uma destas categorias (*policy*, *politics*) e da interdependência das próprias variáveis surgidas em cada dimensão. Neste sentido, mais do que forjar um arcabouço teórico do que foi rotulado como os clássicos da percepção sobre o "Estado em ação", estes instrumentais servem como referências para descortinar arranjos institucionais, para se entender as rotas de prescrição de um modo de ser das administrações públicas que se faria extrapolar do contexto intelectual e político norte-americano para toda a esfera dos países aliados no pós-guerra em especial via mecanismos multilaterais de fomento.

A busca por modelos e tipologias conceituais capazes de instrumentalizar a compreensão das *políticas públicas* tem sido uma das grandes marcas e desafios desta área temática. Dentre estes modelos, a tipologia proposta por Lowi (1964, 1972) tem sido reeditada nos últimos anos. A formulação proposta por este autor pode ser resumida da seguinte forma: cada ação governamental no campo das *políticas públicas* vai ser disputada em arenas diferenciadas, tendo estas, apoios e rejeições. Neste sentido, Lowi aponta a existência de quatro formatos por onde se distribuem os conteúdos das *políticas públicas*: 1) políticas distributivas, 2) políticas regulatórias, 3) políticas redistributivas e, 4) políticas constitutivas.[11] No limite a proposta de Lowi toma o sistema político como espaço central das disputas em torno das políticas a serem implementadas, visto que esta tipologia parte do pressuposto de que as ações são coordenadas a partir da administração pública, instância principal impulsionadora da implementação de políticas públicas.[12]

O estudo das políticas públicas no Brasil: a partir da ciência política

Foi com base nesse arcabouço de preocupações, aqui delineado brevemente, que parece ter se implantado no Brasil a preocupação com o tema das *políticas públicas*. Alguns estudos, com feição, na sua maioria, de resenhas críticas, feitas em geral pelos próprios integrantes da "subárea" ou da análise de *políticas públicas*

(e, como consultores, muitas vezes, de sua elaboração, implementação e avaliação), podem nos servir de guia na percepção das análises sobre o "outro lado da moeda" que os antropólogos estiveram mirando.

Em 1999, Sergio Miceli organizou para a Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs) uma série em três volumes intitulada pretenciosamente *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)* que cobriu, ao modo dos esforços de classificadores da produção intelectual, as subdivisões vigentes das ciências sociais como entendidas no Brasil contemporâneo: antropologia (volume I). sociologia (volume II), e ciência política (volume III).[13] No livro dedicado a Ciência Política, Marcos André Melo da UFPE, foi responsável pela redação de um dos capítulos intitulado *Estado, governo e políticas públicas*. Trata-se, portanto, de artigo que vem imantado da legitimidade e dos poderes necessários a apresentar-se, como os demais textos, de *versão oficial*.

Nesse artigo Melo (1999, p. 59) inicia seu texto da seguinte forma:

> Este texto discute a produção intelectual brasileira no campo da análise de políticas públicas e sobre a temática do Estado e governo. Não se trata de um *survey* da literatura, mas uma discussão sobre as condições que presidiram a emergência e o desenvolvimento dessa subárea disciplinar.

Nos termos do autor, o campo de análise das políticas públicas pertence a uma "subárea disciplinar" da ciência política, herdeira de uma determinada tradição de reflexão e de investigação social sobre o "*state building brasileiro*", que procurava desvendar o "papel do Estado" nos processos de normatização da vida social brasileira.[14] Segundo o autor, o campo de análise das políticas públicas que começou a se desenhar no final dos anos de 1960/1970, teria se recusado a tratar o Estado de forma globalizante ou de "forma generalista como uma entidade monolítica" (MELO, 1999, p. 61). Tal mudança de direção expressaria uma maior especialização da área, com investimentos em análises setoriais (de políticas de saúde, educação etc.), mas também mantém estreita articulação com os investimentos pós-coloniais e a chamada "crise do *welfare state*". Diante disto o que se convencionou chamar de "Estado em ação", no caso brasileiro, estaria fincado neste redirecionamento disciplinar.

Melo (re)conta a *estória* da disciplina (ciência política) no Brasil de maneira contínua e linear procurando, nas edificações conceituais forjadas no passado, amparo para o surgimento de um "novo" arcabouço conceitual que explique a inserção de uma "nova" área temática.[15] A *subdisciplina* ou subárea como também

é chamada (política pública) surge então ordenada em três subconjuntos de campos reflexivos definidos da seguinte maneira por Melo (1999, p. 67, grifos nossos):

> O *primeiro subconjunto* toma como objeto o regime político, instituições políticas ou Estado brasileiro em termos de seus traços constitutivos, para investigar uma política específica. O *segundo subconjunto* engloba trabalhos sobre políticas setoriais que combinam a análise do processo político com a análise de problemáticas internas às próprias áreas setoriais. O *terceiro subconjunto* consiste nas análises de avaliação de políticas.

Segundo o autor, o primeiro subconjunto obedece a uma tradição nas ciências sociais, em particular vinculada à produção da ciência política vigente nos anos 1960 e 1970 (com ecos ainda hoje) que procura desvendar os traços constitutivos de certas configurações sociais (Estado, Partidos, regimes políticos etc.) no contexto nacional brasileiro.[16] Já o segundo e o terceiro subconjuntos apresentam semelhanças entre si e diferenças em relação ao primeiro. Os dois últimos têm por foco análises específicas de determinados aspectos da ordem política, em especial os processos de intervenção estatal. Em comum, compartilham o fato de exigirem do pesquisador um conhecimento específico do objeto de estudo. Tanto os estudos setoriais (previdência, saúde, educação, assistência social, e meio-ambiente, dentre outras), quanto as avaliações de políticas públicas são geralmente realizados por profissionais que adquirem um reconhecimento na sua "subárea" específica – apresentando-se como especialistas em análise de políticas públicas. Tal reconhecimento em geral vem sendo produzido desde o campo universitário a princípio, para depois se alastrar à administração pública e ONGs etc. – por meio de publicações, relatórios, participação em consultorias ou a elaboração de teses e dissertações temáticas (MELO, p. 62-65).

Nos termos de Melo, poder-se-ia então compreender a "sub-área" das políticas públicas – no caso brasileiro – como um campo de conhecimento essencialmente acadêmico em vias de institucionalização, que busca marcar sua continuidade vis-a-vis temas tradicionais e caros do pensamento social brasileiro. Porém, por estar ainda em fase de gestação encontra algumas debilidades principalmente em função do pouco investimento teórico dos estudos produzidos. Como Melo (1999, p. 90-91) chama a atenção:

> O problema localiza-se no conjunto de estudos de políticas setoriais, em que a proliferação de estudos de caso obstaculiza a consideração de questões analíticas comuns ao conjunto de políticas. A produção na área tende a expandir-se horizontalmente – pela diversificação de novos objetos

> empíricos – sem que se observe um fortalecimento 'vertical', especificamente analítico, da produção.[17]

Marta Arretche (2003), na introdução do bloco temático intitulado *Dossiê Agenda De Pesquisa de Políticas Públicas* constata os dilemas que precisam ser enfrentados na plena formalização de uma "subárea" como a de políticas públicas.[18] Evidencia, com base nos textos do próprio Marcus Melo (1999), Reis (2003), Faria (2003) e Souza (2003), bem como em autores internacionalmente conhecidos como Jobert e Muller (1987), Muller (1990) e Lowi (1994) um "consenso entre a comunidade" (de cientistas políticos) sobre os principais dilemas e desafios impostos para a plena instituição desse "novo campo disciplinar", em especial o perigo de se tornar além de analista, também criatura dos mundos dos poderes governamentais. "A constituição de uma agenda que articule a já extensa comunidade de pesquisadores da área é, portanto, um grande e necessário desafio a ser enfrentado" (ARRETCHE, 2003, p. 9).

Uma hipótese que merece ser aventada e perseguida é a de que a crítica de Melo e de outros já citados à falta de investimento analítico da "subárea" pode ser interpretada como uma tentativa de retirar força de um dos fatos incontestes e um dos elementos cruciais que ajudam a entender a construção da categoria *políticas públicas*: o fato de ser forjada também, ou principalmente, em contextos da ou para a administração pública, ou seja, por gestores públicos ou *policy makers*.

Por exemplo, em algumas resenhas – que analisam o *estado da arte* dos debates sobre políticas públicas – produzidas por cientistas políticos, três questões parecem orientar as principais percepções sobre o *estado da arte* do tema. 1º) O caráter essencialmente "novo" do tema, percebido como uma temática que passa a instigar metodológica e teoricamente a "comunidade científica" no Brasil nas últimas duas décadas, e com uma agenda de pesquisa ainda em formação: "As últimas décadas registraram o ressurgimento da importância do campo de conhecimento denominado políticas públicas, assim como das instituições, regras e modelos que regem sua decisão, elaboração, implementação e avaliação" (SOUZA, 2006, p. 20); 2º) associada a esta idéia, está a constatação da maior visibilidade do tema nos anos 1980 – ainda no Brasil – em função do processo de institucionalização da disciplina ter sido impulsionado pelo investimento em pesquisas vinculadas à elaboração e à avaliação de programas sociais;[19] 3º) o terceiro grande consenso, com algumas variáveis, aponta para a idéia do tema existir a partir de uma interdependência de campos disciplinares, o que para alguns explicaria a pouca densidade analítica da área e um "uso excessivo de narrativas

pouco pautadas por modelos ou tipologias de políticas públicas [...]" (SOUZA, 2003, p. 17).

Nestes termos observa-se uma definição onde *política pública* – a luz da ciência política – pode ser compreendida como

> [...] o campo do conhecimento que busca, ao mesmo tempo, 'colocar o governo em ação' e/ou analisar essa ação (variável independente) e, quando necessário, propor mudanças no rumo ou curso dessas ações (variável dependente). A formulação de políticas públicas constitui-se no estágio em que os governos democráticos traduzem seus propósitos e plataformas eleitorais em programas e ações que produzirão resultados ou mudanças no mundo real (SOUZA, 2006, p. 26).

Tal perspectiva ratifica a idéia de que o eixo reflexivo da área é tratar de ações racionais promovidas por indivíduos visando a organização coletiva e a instituição de uma ordem social. Neste quadro, uma política pública é o conjunto de postulados e mecanismos investidos pelo aparato governamental para a manutenção da ordem social. O corolário destas questões brevemente apresentadas anteriormente acima é a tentativa de resolver uma equação cara às ciências humanas: como instituir esquemas de pensamento e de ação com respaldo científico? Ou seja, como estabelecer o status de "disciplina" ou "sub-disciplina" ou ainda "sub-área" para um conjunto de formulações que estão amplamente interligadas com processos de gestão e organização da vida social, em especial com processos que ainda que vinculados a proposições democratizantes parecem muitas vezes carregados com o peso histórico dos dispositivos de poder que sustentam a reprodução das desigualdades ? Ou ainda como estabelecer as fronteiras e a devida "autonomia relativa" entre os campos sociais e a reflexão científica também para as instâncias de compreensão e intervenção na vida real. Se quisermos resumir, um dos pontos centrais do debate contido nesses textos, nas palavras da convidada externa aos estudiosos das políticas públicas, Reis (2003, p. 13):

> [...] analisar a viabilidade política de uma determinada *policy* é uma questão tão técnica quanto as de natureza instrumental específicas a cada *issue*. Mas, essa é também uma questão tão moral quanto aquelas que inspiraram Marx e Weber. Nesse sentido, qualquer que seja o ângulo da política pública contemplado por um pesquisador, as questões morais, teóricas e técnicas encontram-se bastante interligadas. É evidente que não se exige de ninguém que, a cada texto ou a cada discussão, se detenha na consideração das pressuposições analíticas que sustentam sua análise. Tampouco se espera uma confissão de fé em determinado paradigma teórico ou uma explicitação recorrente de preferências normativas. Mas,

> deve-se esperar sim que o cientista político tenha claro em que campo teórico se inscreve seu trabalho e quais os principais competidores desse marco. Isso é condição básica para que o diálogo intelectual seja frutífero. Nesse sentido, o primeiro ponto que eu lembraria para uma agenda de pesquisas em políticas públicas é que os projetos tenham uma sustentação teórica. Isso parece demasiado óbvio para requerer atenção. Contudo, na prática vemos que com muita freqüência descuramos desse princípio.[20]

A partir da antropologia: contribuições possíveis

Na Antropologia Social e Cultural, pode-se dizer que um movimento semelhante de aproximação ao estudo das políticas públicas foi feito nesse período dos anos 1980 para o presente, ainda que alertas como os de Laura Nader citado antes, e outros ainda tivessem aparecido. Na parte inicial desse texto, mencionamos a correlação entre os povos e realidades que os antropólogos habitualmente estudavam, seja nos países das "antropologias centrais" seja nas "periféricas", os contextos pós-coloniais e os processos de colonialismos internos em articulação com o desenvolvimentismo, os mecanismos multilaerais e a cooperação técnica internacional para o desenvolvimento.[21]

Uma análise histórica mais cuidadosa da nossa produção disciplinar talvez possa mostrar que, seguindo tendências dos anos 1960/70, os antropólogos quando se enfrenta(ra)m com políticas governamentais tende(ra)m a trabalhar sobre políticas sociais, sobre a percepção, o uso, e os "mecanismos de defesa" com que os setores de classes populares enfrentaram os serviços de Estado, apontando, ainda que inintencionalmente, caminhos de investigação muito distintos daqueles da ciência política, seja no plano teórico ou metodológico, seja mesmo no plano aplicado. Todavia, cabe dizer que, até momento recente, com maior ou menor sofisticação teórico-metodológica, e mesmo que mostrando os "poderes" desconhecidos dos não-dominantes, o "Outro" privilegiado continuou sendo o "pobre", o "dominado", o "subalterno", o "conquistado", e isto, ainda quando se fala em trabalhar relacionalmente. Neste sentido as observações de Durham guardam uma relativa atualidade.

Mas para continuarmos e podermos caminhar por terreno mais confiável, seria melhor nos livrarmos de alguns obstáculos. O primeiro deles são as pressuposições apriorísticas de que as políticas governamentais sejam *públicas* – isto é, propomos eliminar doravante a idéia dos múltiplos e contraditórios implícitos pressupostos na noção de fins públicos, coletivos, onde mecanismos

aportadores de "eqüidade social" (outra expressão da moda) funcionem gerando apenas positividades. Explicaremos adiante em que sentido o termo governamental está sendo usado.

Mudanças expressivas se instalaram no período de meados dos anos 1980/ inícios dos anos 1990, abrindo muitas portas novas de entrada e saída na disciplina. Para nos referirmos impressionisticamente ao período, e focando no tema "políticas públicas", podemos dizer que alguns elementos tiveram importância decisiva: a disseminação das obras de Foucault e de Bourdieu no contexto anglo-saxão, com a reflexão acerca do poder em sua positividade capilar para além dos modelos repressivos-coercitivos de análise dos fenômenos políticos, no caso do primeiro, e das lutas por classificações, e do "poder simbólico", no caso do segundo. Outras referências, ainda, foram fundamentais dentre elas a presença de Clifford Geertz no cenário da antropologia e a chamada "virada pós-moderna", bem como a conexão com os chamados "estudos culturais" (CLIFFORD; MARCUS, 1986; MARCUS; FISCHER, 1986).[22] A tais referências somaram-se críticas de origem variada, muitas a elas anteriores, mas ganhando formas específicas na mesma quadra história. No contexto norte-americano, pode-se citar, por exemplo, as proposições presentes na obra de Eric Wolf que, dentre muitos outros textos, em 1982 publicou *Europe and the people without history.* Juntaram-se ainda críticas e análises oriundas do feminismo, dos estudos sobre os dispositivos político-ideológicos que alicerçaram a construção do domínio europeu-ocidental e norte-americano sobre o resto do mundo, desembocando em estudos sobre subalternidade, globalização e transnacionalismo, direções que se abriram e encamparam, abrigaram e incentivaram discussões dos fenômenos relativos em última instância ao Estado contemporâneo em sociedades complexas.[23]

Algumas das primeiras conseqüências neste particular influentes, foram o incremento dos estudos sobre nacionalismos, os chamados estudos pós-coloniais, e os sobre o desenvolvimento. Em suma, uma configuração temática que orbita o problema do surgimento e manutenção da forma política e do conceito de Estado Nacional. Some-se a isso, a crescente necessidade de reflexão sistemática gerada pelo progressivo crescimento dos espaços de profissionalização extra-universitários, seja na administração pública de Estados nacionais, em agências de cooperação internacional – fenômeno que ganhou novos matizes no mesmo período –, seja em organizações não-governamentais, sobretudo nos desdobramentos dos "processos de democratização" pós-regimes autoritários coetâneos e sobreviventes ao mundo da guerra fria" em países latino-americanos, africanos e asiáticos.[24]

Olhando-se essa trajetória a partir de textos produzidos no contexto britânico dos anos 1980/1990, e de um ângulo marcado também pelas dimensões "aplicadas" da disciplina que não surgem tão cincidadas com os circuitos mais acadêmicos, podemos perceber desenvolvimentos similares e até certo ponto mais aprofundados.[25] A primeira, em termos cronológicos, organizada por Ralph Grillo e Alan Rew, a partir da segunda sessão da conferência de 30 anos da Associação de Antropologia Social da Comunidade Britânica, realizada em Julho de 1883, em Cambridge, intitulada *Anthropology and Policy*, cujo texto introdutório de Grillo, intitulado *Antropologia Aplicada nos anos 80, retrospecto e perspectivas*, mapeava, do contexto britânico as interfaces da antropologia social britânica com as políticas públicas para o desenvolvimento, sobretudo em espaços anteriormente colonizados, e em instituições extra-acadêmicas, uma antropologia "engajada no aconselhamento e no monitoramento das implicações sociais e culturais das políticas preocupadas com a mudança técnico-econômica" (GRILLO, 1985, p. 1). Àquela data, era essencialmente o "terceiro mundo" o palco da etnografia.

A segunda coletânea, intitulada *Anthropology of organizations*, e editada por Susan Wright, datada, de 1994, emergiu da conferência realizada no University College of Swansea, em 1991 do *Group for Anthropology in Policy and Practice* (GAPP), depois *British Association for Social Anthropology in Policy and Practice* (BASAPP), e por fim *Anthropology in Action*. Nela os autores, voltados tanto para países do Terceiro quanto do Primeiro Mundo, preocupavam-se com ultrapassar o simplismo dos estudos organizacionais, em especial no que tange à idéia de "cultura" e, já vivendo o quadro de reformatação dos estados do Terceiro mundo, e de instituições do Primeiro – quadro este que se acirraria sob a égide de princípios neo-liberais – buscavam explorar e burilar "conceitos antropológicos que estivessem sendo usados em contextos de rápida mudança organizacional" (WRIGHT, 1994, p. X).[26]

Três anos após, a mesma Susan Wright, juntamente com Chris Shore, organizou para a conferência de 1994 da *European Association for Social Anthropology* (EASA) um workshop sobre *Policy, Morality and the art of Government* [Políticas públicas, Moralidade e a arte do governo]. Neste volume a introdução anunciava um novo campo de estudo: a antropologia das políticas públicas, ou uma *anthropology of policy* pensando as políticas públicas como "linguagem e poder", como "agentes culturais", e como "tecnologia política", numa combinação com dívidas evidentes para com as formulações de Michel Foucault. As questões formuladas por Shore e Wright são interessantes de serem referidas,

por delinearem um espaço que os autores pensam como singular, isto sem dizer estes que têm pretensões a estarem balizando a delimitação de um "novo campo":

> Este livro veio à luz para tornar visível um novo domínio da investigação antropológica, a antropologia política (*of policy*). Interrogamos: Como as políticas (*policies*) "funcionam" como instrumentos de governo, e porque às vezes elas não funcionam como pretendido? Quais são as metáforas mobilizadoras e os procedimentos lingüísticos que envolvem a política (*policy*) com os símbolos e a parafernália da legitimidade política? Como as políticas (*policies*) constroem seus objetos de poder e quais os novos tipos de subjetividade e identidade são criados no mundo moderno. Como as maiores transformações no discurso tornaram-se convincentes? Como as reivindicações normativas são usadas para apresentar uma maneira particular de definição de um problema e sua solução, como se esta fosse a única possível, ao mesmo tempo impondo a ocultação e silenciamento sobre outras formas de pensamento e expressão (SHORE; WRIGTH, 1997, p. 1, tradução nossa).

A última das coletâneas, *The Anthropology of power*, *Empowerment and Disempowerment in Changing Structures*, editada por Angela Cheater (1999), autora presente na coletânea de Grillo e Rew, traz-nos uma reivindicação de cunho teórico, e surgiu também da conferência da *Association of Social Anthropologists of the Commonwealth, in Harare*, sobre *Power, Empowerment and Disempowerment in Changing Structures*, em 1997, publicada na série *ASA Monographs* em 1999. Nela encontramos a reivindicação de um referencial weberiano, de compatibilidade entre as propostas de Michel Foucault e das análises processualistas e transacionalistas presentes em textos de F. Barth e F. Bailey.

O que queremos marcar é que podemos ver um trajeto de certos temas e problemas, desde um conjunto de preocupações mais pragmáticas ligadas ao exercício profissional aplicado até propostas teóricas e o interesse de "instituir" um subcampo ou uma subdisciplina, ao gosto de manifestos de grupos tão comuns nas ciências. Essa trajetória, mais ideal que talvez concretizada, sugere a procura por alguns instrumentos e referenciais analíticos mais densos, conectáveis a métodos e proposições largamente aplicadas por antropólogos em suas pesquisas sobre política e organização social. É importante frisar que esse é um momento para além daquele de ruptura com os contextos ultramarinos clássicos na antropologia britânica, mas sim de recuperação desses mesmos contextos e propostas analíticas sobre eles formuladas, reunindo-as a outros referenciais. As coletâneas servem para pensar, também, esse período em que o afastamento de uma etnografia voltada para as camadas sociais subalternas, ou de modo mais amplo, para a implementação

das políticas e para avaliação de sua eficácia, permitiu abrir caminho à etnografia das elites, dentre elas as administrativas.[27]

Não é nossa proposta aqui realizar um "inventário" exaustivo, ao estilo de releituras da disciplina, que nos permita avaliar positiva ou negativamente, absorvê-la ou descartá-la, a "novidade" de uma abordagem antropológica das *políticas públicas*. Como sugerido antes neste mesmo texto, na verdade, com as chaves de leitura escolhidas até aqui o que gostaríamos é de marcar que estudar *políticas públicas* do ângulo da antropologia social implica, em de saída, se suspender a idéia de *público* como qualificativo para os fins das ações de Estado que melhor poderiam ser descritas – e nisso a trajetória de certos temas como sugerida nas coletâneas é sugestiva – enquanto *políticas governamentais*.

Políticas governamentais devem ser entendidas como planos, ações e tecnologias de governo formuladas não só desde organizações administrativas de Estados Nacionais, mas também a partir de diferentes modalidades de organizações não redutíveis àquelas que estão definidas em termos jurídico e administrativos enquanto partícipes de administrações públicas nacionais. Pensamos aqui não apenas em ONGs e movimentos sociais, mas também em organismos multilaterais de fomento e de cooperação técnica internacional para o desenvolvimento. Isto implica em dizer que a *identificação de problemas sociais*, a formulação de *planos de ação governamental*, sua *implementação* e a *avaliação* de seus resultados se dão em múltiplas escalas espaciais, com temporalidades variáveis, no entrecruzamento de amplos espaços de disputa, muitas vezes desconectados entre si em aparência. Tal desconexão é efeito dos modelos analíticos que visam entender os dispositivos de governo adotados como portadores da racionalidade tão perseguida na ciência política, e que calcam tal racionalidade numa lógica fortemente marcada pela idéia de Estado Nacional. Parece-nos que cenários atuais e históricos nos levam a perceber o quanto as políticas de governos de Estados nacionais são geradas, financiadas e avaliadas fora das fronteiras estritas de seus territórios, por feixes de agências e agentes, princípios e práticas que os trespassam.

Em suma, redes sociais muito abrangentes, conteúdos simbólicos e formas sociais variadas e em confronto participam dos jogos de poder que se estabelecem em torno do reconhecimento de um conjunto de relações sociais como matéria para intervenção de intervenção de governo, nomeá-las e se gerar um programa de ações sobre as mesmas, dotado de amplo reconhecimento social, com fundos estáveis que o suportem, com estratégias e táticas de ação acopladas. Os variados usos conceituais do termo *campo* em antropologia convergem na direção de uma

dimensão desses espaços que é particularmente significativa: o do conflito em termos de interesses, de significados, de retóricas, muitas vezes encobertos pela suposta homogeneidade lingüística, por um aparente horizonte comum de signos compartilhados.

Um segundo obstáculo que deve ser removido é o que induz a pensar uma antropologia das políticas públicas como um fim em si, e não como via de acesso e parte necessária de um estudo antropológico do Estado. Tal implica em dizer que precisamos nos defrontar com esse conceito, pensá-lo, recorrendo não apenas ao acervo de teorias antropológicas, mas também aos da sociologia, da ciência política, da história, da filosofia política, para dar-lhes outra feição, transformando-os em perguntas que gerem hipóteses e implicações possíveis sob a forma de respostas desde uma visada antropológica, notadamente no estudo das sociedades contemporâneas, de grande escala ou não, em suas múltiplas articulações com redes sociais globalizadas. É preciso ampliar as idéias que, por vezes, apressadamente são retiradas da obra de Weber pelo senso comum antropológico, que equaciona Estado a apenas a uma associação política com pretensões ao exercício e monopólio legítimo da violência dentro de um âmbito territorial específico.[28] É comum que ingenuamente (e despreparadamente) antropólogos afirmem que "todos estudam o Estado, então vou estudar o governo", sem se darem conta da complexidade oculta por trás desse conceito e dessa realidade: entre *Estado*, *governo* e, hoje, *governança* (*governance*) haveria muito a se discutir e pesquisar do ângulo da Antropologia (cf. ABRAMS, 1988).[29] Acabam na velha chave da descrição "das políticas para os pobres" com um linguajar mais sofisticado aqui e ali. Trabalhar sistematicamente com a distinção operacional proposta por Abrams (1977) entre sistema-de-Estado (dentro dele a administração pública dita direta) e o Estado-como-idéia pode ser um instrumento fundamental para tratar o Estado como relação social capaz de capturar relações produtoras de assimetria e maximizá-las seja em nome do que for, inclusive da democracia, do bem-estar e da eqüidade.

O terceiro e último obstáculo que apontaremos aqui – e muitos outros existem que ficarão para serem apresentados em outros exercícios – é aquele que tem a ver com o poder imaginário da forma Estado nacional: precisamos nos esforçar cotidianamente de modo a reconhecer e ultrapassar a idéia de "O Estado" – e este "O Estado" é o Estado (mono)nacional – enquanto entidade existente de uma vez para todas, instalando-se inexoravelmente quando se declara que está criado um Estado nacional baseado no modelo liberal burguês democrata. Elias (2006), apontava o quanto esse conceito era penetrante e difuso destacando o quanto ele perpassava as noções-chaves da sociologia dominante naquele período,

e não cremos que, ao menos no discurso do senso comum político-intelectual, isto tenha mudado substancialmente. Para o caso brasileiro, Reis (1998) mostra-nos o papel central do Estado (mono)nacional como categoria que permite articular recursos de autoridade e de solidariedade, propondo analisá-lo enquanto uma ideologia (para tanto, tratando essas questões do ângulo dos processos de formação de Estado no Brasil). Tão mais isso é importante quando lidamos com intervenções governamentais voltadas para a garantia da diversidade sócio-cultural, ou para a redução das desigualdades sociais, em que a idéia de *nação* torna-se matéria de discussões futurológica entre intelectuais e ativistas, pretenciosamente prescritivas dos contornos da sociedade e do Estado, pensando-se as intervenções governamentais como *políticas públicas* com uma capacidade de racionalmente efetivar-se, ainda que gerando efeitos indesejados.

Assim, temos, por opção, procurado olhar tais relações em movimento e em transformação, do ângulo privilegiado dos estudos sobre processos de formação de Estado como em fluxo histórico contínuo, em que as formas que surgem como idéia de Estado não correspondem necessariamente às formas do sistema de Estado e suas ações, e vice-versa. Isso tem propiciado tratar as políticas públicas como parte desse processo do "fazer-se Estado", maleável, mutável, configuração plástica e escorregadia. Em tal concepção os centros simbólicos e de exercício de poder não necessariamente coincidem e operam racionalmente, e toda a panoplia dos múltiplos exercícios de poder contidos num certo território definido como soberano, têm tanta importância quanto os pequenos e grandes rituais, os jogos lingüísticos cotidianos, as crenças pelos quais a *cives* se faz *polis*. Ou como diz Steinmetz (1999, p. 8-9)

> O que, dessa forma, está entendido como Formação do Estado (*state formation*)? O estudo da formação do Estado é inerentemente histórico, porque está focado na criação de Estados duráveis e nas transformações das características estruturais básicas destes Estados. Algumas vezes, a formação do Estado é compreendida como um momento mítico inicial em que organizações hegemônicas fortemente centralizadas foram criadas no interior de um dado território. Todas as ações que se seguiram essa época originária são então descritas como 'policymaking' e não como Formação do Estado. Entretanto, Estados nunca são formados de uma vez por todas. Seria mais proveitoso considerar a Formação do Estado como um processo contínuo de mudança estrutural e não como um evento singular no tempo. Características estruturais de Estados envolvem todo um conjunto de regras e instituições que estão enredadas na construção e execução de políticas (*policies*)[...] O que sugere que contraste usual entre Formação do Estado e "*policymaking*" é muito mais uma questão de estudos transversais versus

> longitudinais, do que uma bem estabelecida distinção entre objetos teóricos. Seria mais adequado dizer que políticas (*policies*) que afetam a estrutura mesma do Estado fazem parte do processo corrente de Formação do Estado. Uma política de mudança estrutural seria aquela que altera o Estado, no modo em que sistematicamente afeta a produção de políticas (*policies*) subseqüentes; uma estrutura de reprodução política expressa e afirma uma forma de Estado existente (Grifos do autor, tradução nossa).

Em termos de pesquisa propriamente dita, surgiram diversos esforços de estudo da política no Brasil contemporâneo ao longo dos anos 1990, em especial em sua segunda metade. Referimo-nos aqui aos trabalhos realizados, por exemplo, pelo *Núcleo de Antropologia da Política* (PRONEX-NUAP), que reuniu perspectivas analíticas desenvolvidas por Moacir Palmeira (MN-UFRJ), Mariza Peirano (Dan-UnB) e César Barreira (UFCE), com a importante participação e os trabalhos de Beatriz Heredia (IFCS-UFRJ), Carla Costa Teixeira (DAN-UnB), Marcos Otávio Bezerra (UFF) e José Sergio Leite Lopes (MN-UFRJ), Odaci Luiz Coradini (UFRGS) dentre muitos outros.[30] Outras abordagens têm se dado em instituições como a UFPR, com o trabalho de Ciméa Beviláqua, sobretudo, na UFSCAR, com o trabalho de Piero de Camargo Leiner, ambos egressos da USP, com pesquisadores da qual mantêm vínculos de interlocução por meio do Núcleo de Antropologia Urbana (NAU). Alguns de seus desenvolvimentos podem melhor ser conhecidos na proposta de uma "antropologia do Estado", idéias que têm se refletido em publicações propositivas de linhas analíticas, em etnografias e na realização de grupos de trabalho nas Reuniões de Antropologia do Mercosul e na Reunião Brasileira de Antropologia (BEVILÁQUA; LEINER, 2000).[31] De ângulos aproximados a esses esforços, pesquisadores vinculados ou Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED-MN-UFRJ), têm investido em estudos dos intervenções governamentais. Isto tem sido feito por meio de etnografias instituições e organizações, exercícios e dispositivos de poder, como forma de produzir uma análise antropológica – isto é, marcada pela etnografia de situações, rituais, fontes escritas desde situações localmente circunscritas e/ou organizações delimitadas – de *políticas públicas*, expressão tomada do senso comum político-intelectual para ser problematizada, pensada. A proposta é tomá-las como uma via de acesso a uma análise dos processos de formação de Estado, abandonando-se os marcos estritos do Estado nacional e considerando-se fenômenos como a chamada cooperação técnica internacional para o desenvolvimento enquanto

vetores desses processos, marcando a dissolução dos limites jurídicos da soberania como balizas das análises das intervenções de Estado.[32]

O antropólogo e as políticas públicas: observações finais desde o campo do reconhecimento dos direitos indígenas

Estas observações são tão mais importantes se considerarmos, do ponto de vista da proposta deste texto, o que pensamos estar fazendo quando atuamos no cenário governamental e com quais instrumentos enfrentamos as políticas governamentais e os processos de formação de Estado que lhe são subjacentes. Vale aqui retomar o cenário dos anos 1990 e ver como a progressiva ampliação dos processos de reconhecimento de direitos culturalmente diferenciados – no caso aqui os processos de reconhecimento dos direitos assegurados pela Constituição de 1988 aos povos indígenas.

Na década de 1990 as fontes financiadoras internacionais e a cooperação técnica para o desenvolvimento, na esteira das demarcações de terras indígenas na Amazônia, direcionaram recursos primordialmente para iniciativas locais e aplicadas, desenvolvidas por ONGs, e organizações indígenas. É bastante evidente que o saber disciplinar que, de modo mais ou menos difuso, embasou essas ações aos diversos problemas envolvidos na implementação de novos padrões de relacionamento entre povos indígenas, Estado e terceiro setor tem sido, desde então, a Antropologia Social, uma produção, sobretudo, das universidades por meio das pós-graduações, num primeiro momento.

Durante certo período houve uma maior ênfase em financiar projetos de ação direta sediados em ONGs, assumindo estas funções de intervenção governamental, muitas vezes sem avaliações conseqüentes e plausíveis pelos financiadores de seus resultados. Em momentos mais recentes afirmaram-se as necessidades de sistematização e de divulgação dos conhecimentos existentes, de sua institucionalização por meio de processos de treinamento que preparem quadros profissionais capazes de suprir demandas das novas formas de ação indigenista, tendo as sociedades indígenas e suas organizações como seus interlocutores privilegiados. Trata-se de *empoderar* os povos indígenas e para isso é preciso que se reconheça alguém portador do conhecimento necessário a fazê-lo. Em suma, esboça-se, ao menos imaginariamente, outro padrão de assimetrias,

outra idéia de Estado. Em termos práticos, reconhece-se que não basta simplesmente contar com biólogos, engenheiros florestais, ecólogos, técnicos agrícolas, advogados ou médicos assessorados por antropólogos trabalhando em uma equipe, ou criar "novas" sub-especialidades em Antropologia, e cursos voltados para elas. É necessário sistematicamente criar disposições práticas para o entendimento dos povos indígenas baseado no diálogo intersocietário. Em paralelo, nos anos 1990 as ONGs progressivamente ganhariam foros de maior profissionalização, perdendo o viés militante em sua maioria, e adquirindo, por vezes, as feições de lobistas.

Com essas referências queremos enfatizar dois pontos: em primeiro lugar, há hoje um consenso de que as formas de intervenção do Estado junto aos povos indígenas devem ser balizadas pelo conhecimento local. Reconhece-se que não se pode mais simplesmente propor e executar um planejamento geral, único, para todos os povos e comunidades indígenas no Brasil, uma política de Estado homogênea e generalizante concebida e executada desde Brasília, sem uma construção desde as bases, que desconheça desde sua formulação a sociodiversidade indígena, e a sociodversidade brasileira em geral. Mas a verdade é que não temos nem conhecimento articulado nem espaços de formação para tanto. O divórcio entre o "mundo da prática" e o "mundo do pensamento", falso em si mesmo, mas fortemente presente nas representações da antropologia brasileira em especial da Etnologia, mostra agora, mais que nunca, seus efeitos nefastos, pois os que intervieram ou intervêm desde ONGs não escreveram (e muitos continuam não escrevendo) sobre suas intervenções, nem refletiram analiticamente sobre elas. E os que o fizeram, com raras mas importantes exceções, não abordaram temas fora do marco do exotismo.

Em segundo lugar, não se pode mais agir sem resgatar, ou fomentar, um conhecimento acumulado, tecnicamente qualificado, que permita entender os processos étnicos em jogo em cada região do Brasil. De nada adiantam sofisticadas técnicas de zoneamento ecológico-econômico, de mapeamento participativo, de cultivo de espécies vegetais, de criação de espécimes selvagens em cativeiro etc., ou uma fetichização dos aspectos ecológicos, de acordo com uma agenda muitas vezes concebida nos países sede da cooperação técnica internacional para o desenvolvimento, produtores de modelos e financiadores de intervenções, sem que sejam percebidas as dinâmicas sociais em que os povos e comunidades indígenas concretos estão envolvidos. Sem este tipo de percepção dos fenômenos étnicos, propiciada pela abordagem da Antropologia, dentre outras disciplinas, corre-se o risco de cair num tipo de tecnicismo estéril, e na engenharia social mais pueril.

Em que pese os esforços de antropólogos voltados para o estudo dos povos indígenas e destituídos deste tipo de representação mais simplista, e ligados à universidades como centros de produção, onde por sua vez não contam com os recursos comparáveis aos de ONGs profissionais para pesquisarem e atuarem com os povos indígenas, há uma ampla falta de conhecimentos de aspectos atuais da inserção dos povos e comunidades indígenas nas dinâmicas políticas locais, regionais e nacionais, em interação com instituições governamentais e/ou não-governamentais, com organismos de financiamento internacional (cooperação bilateral, multilateral, entidades filantrópicas etc.), bem como sobre as estratégias de participação política indígena crescente, pela via de suas organizações, da inserção política na vida política municipal e regional, ou na administração pública no nível federal. Em suma, sabe-se pouco da participação indígena nos processo de formação de Estado e na sua re-definição permanente. Tampouco sabemos muito sobre suas formas de organização para lidarem com transformações sociais cujas diretrizes são oriundas dos centros de poder decisório do país e do mundo globalizado, com ideais e metas que escapam aos indígenas, embora estes planos muitas vezes incorporem esses povos como supostas fontes de inspiração e alvos privilegiados de ação, com supostos instrumentos participativos. Quando se precisa implantar uma política de saúde, de educação ou de desenvolvimento sustentável com povos indígenas, descobre-se que, etnograficamente, sabe-se muito pouco sobre os problemas sociais cotidianos enfrentados pelas sociedades indígenas.

Sempre podemos restringir uma reflexão desta natureza a uma espécie de *mea culpa* antropológico, a um conjunto de acusações de desonestidade intelectual ou a uma infindável discussão sobre o que é e o que não é papel da ciência – da Antropologia em particular –, o porquê de não estarmos investindo mais seriamente nesses temas. Não queremos enveredar por aí. Antes de tudo valeria à pena lembrar que as pesquisas etnológicas são custosas – os financiadores sempre ficam surpresos com os custos das passagens aéreas no Brasil, de certo não inventados pelos índios nem pelos pesquisadores – em termos de financiamento, tempo e stress emocional.

Não há nem "especialistas" para cada uma das sociedades indígenas existentes no país, nem registros administrativos sobre elas. A Funai marcou-se pelo emergencialismo de suas ação e não escapou aos efeitos do regime sobre a tecnoburocracia. A maioria dos antropólogos que permaneceu na Fundação Nacional do Índio (Funai) não obteve títulos pós-graduados (pois no Brasil é preciso ter um título de mestre para ser reconhecido como antropólogo), muitos hoje aposentados, fizeram o que lhes era possível em condições muitíssimo adversas, e quando acumularam conhecimento em estado prático sobre numerosos aspectos

da vida indígena, sobretudo no tocante ao processo de regularização das terras indígenas, não tiveram como escrevê-los ou discuti-los com os povos indígenas.

O fato é que existem tarefas a serem cumpridas, muitas tendo se ampliado fora do âmbito da Fundação Nacional do Índio (Funai) com a quebra do monopólio tutelar, e necessita-se de pessoal para executar estas tarefas. Por exemplo, diante de recursos para numerosas identificações de terras indígenas, de levantamentos sócio-ambientais em profusão, da demanda por antropólogos em posições variadas da administração pública, lidando com questões candentes a exigirem preparo metodológico para subsidiar (ou realizar) tomadas de decisão rápidas, muitas vezes não se tem indivíduos com a formação acadêmica adequada: se a antropologia brasileira é pujante, são poucos os candidatos reais a etnólogos. Assim, quando profissionais com o perfil de "etnólogos aplicados", em geral não têm o preparo necessário ao tipo de trabalho demandado em tarefas de intervenção social: eles precisam de um (pré) treinamento em questões éticas em situações de intervenção, de certa ampliação do conhecimento que têm do universo das ideologias em jogo nos mundos sociais com que se confrontarão, bem como de maiores conhecimentos sobre os mundos não-indígenas que interagem com os povos com que trabalharão. Isto é, minimamente deverá ser preparado para construir um mapa social de quem é quem, onde e quando, algo que as rotinas dos métodos participativos e da pesquisa de campo em antropologia política (como os estudos de redes e de conflitos, por exemplo) podem ensinar a produzir, quando estas rotinas mínimas são bem treinadas. São instrumentos básicos para perceber os enredamentos, que são partes essenciais do entramado estatal e da produção do efeito de Estado, para retomarmos idéias antes apresentadas.

No presente, um mercado de trabalho extra-universitário para o antropólogo se amplia, enquanto o universitário se retrai e redefine: passou o tempo em que podíamos não ver que existem demandas muito diferentes para o profissional em Antropologia do que aquelas compatíveis ao treinamento dirigido a deles fazer professores universitários – e dizemos professores e não pesquisadores, isto é, em geral reprodutores de conhecimento, e não produtores criativos. Passou, também, o tempo da arrogância, em que o jovem antropólogo, frustrado por estar "fora", mas desejoso da "academia", procurava transportar os modelos mais vibrantes das teorias antropológicas que aprendeu para, orgulhosa e infantilmente, aplicá-los *ipsis literis* às situações que precisa ajudar a compreender e subsidiar propostas de resolução, produzindo verdadeiros tratados de esoterismo em face de suas tarefas objetivas. Em consolo destes diríamos que seu "desterro" seria menor se, dispondo

dos instrumentos de nossa disciplina, conseguissem exercer no cotidiano a desnaturalização contínua que se pede do antropólogo em campo, fazendo de seu dia a dia como parte de um uma agência de Estado seu campo, com todas as rotinas a que se tem direito. Exercer o engajamento e a distância longe de casa é sempre mais fácil, num certo sentido.

Estamos também longe, ainda, das soluções oferecidas pela narrativa encantatória do que podemos chamar de "via da militância cidadã": a suposição, bastante fantasiosa de que, por sermos cidadãos do mesmo país dos povos indígenas que estudamos, estaríamos em estado de "engajamento permanente", o que nos permite, por princípio, ao estudarmos um tema localizado sobre uma sociedade indígena específica (ou grupo camponês), opinar sobre fenômenos e dinâmicas que se passam em escalas e domínios da vida social sobre o qual a formação do pesquisador é nenhuma. O uso vulgar do conceito de Estado por alguns renomados pesquisadores em Antropologia no Brasil, que sobre o mesmo pretendem às vezes discorrer, é um bom exemplo disso.

Mas se este é o tom dominante, é importante dizer, todavia, que existem numerosas experiências desenvolvidas por antropólogos, de dentro e de fora dos aparelhos de governo, graduados e pós-graduados, docentes ou não de universidades, que implicaram em práticas de fato inovadoras, em experiências instigantes, com resultados que representam avanços quanto a alguns dos temas desse número e outros que circundam questões vitais para as sociedades indígenas no Brasil. Muitas não foram escritas, outras estão em relatórios a agências financiadoras ou pequenos textos em encontros setoriais. Poucas foram matéria para reflexão em teses e dissertações, menos ainda foram publicadas sob quaisquer formas. Sem dúvida, a separação entre mundos, a ideologia da "militância cidadã", a hierarquia objetivada nos jogos do *establishment* intelectual, no das ONGs e nas pautas de editoras e periódicos explica parte dessa não divulgação.

Algumas grandes alterações poderão surgir se começarmos por construir uma ponte entre os mundos que ficaram separados entre ONGs e universidades, entre o "militante" e o "pesquisador", entre o que se entende por "índio", imagem infletida por aspectos do efeito de Estado com que entendemos nosso país, e a vida social cotidiana dos povos indígenas no Brasil. Ao invés de um conjunto de estereótipos sobre o seu fazer profissional, a atitude do antropólogo em trabalhos "aplicados" deve ser a de um humilde "profissional do estranhamento", atento à permanente reinvenção de assimetrias, que exercerá uma atitude dialógica, seja no interior da administração pública, seja debatendo com uma comunidade

indígena sobre as visões acerca da definição dos limites de seu território. Esse profissional exercerá seu *métier* negociando e traduzindo significados entre índios, advogados, agrônomos, engenheiros florestais, médicos e funcionários de variadas instituições estatais, "lendo" e gerindo os conflitos entre significados e entre segmentos sociais, que são inerentes à vida em sociedade. Sua tarefa será também gerar novas percepções do mundo social, registrando por escrito o conhecimento que gera permanentemente, e em diferentes suportes (texto, livro, foto, vídeo etc.), artefato político que todo texto é, e publicando-o. Cremos que aí está o plano inicial para a ponte entre mundos separados e para um assenhoreamento de nosso papel quando atuamos "fazendo Estado", seja como produtores de conhecimentos e/ou ideologias, seja no exercício executivo de processos de intervenção: criar os mecanismos para mudar da mera sensação de estar "implicado" numa situação para a consciência de que, de um modo ou de outro, nunca estamos fora do campo da produção para o "aplicado".

Notas

[1] Hoje são sete as áreas temáticas, sendo Eduardo Marques, da USP, o coordenador da área Estado e Políticas Públicas.

[2] Acerca das relações entre antropólogos, desenvolvimentismo e regime militar, do ângulo das questões referentes aos povos indígenas vale à pena consultar,

Davies (1978), Pacheco de Oliveira (1987) e Almeida (1981).

[3] Ver Barroso-Hoffmann (2007) sobre os direitos indígenas desde o ângulo de sua relação com o contexto norueguês no plano internacional; Salviani (2002) e Pacheco de Oliveira (2002a); sobre a relocalização Colson (1971); Sigaud, (1986).

[4] Mais uma vez a região Norte, e nela a Amazônia Legal (incluindo parte do Centro-Oeste, portanto), figurou como ponto importante na geografia dos estudos antropológicos, esboçando-se já o investimento acerca dos povos indígenas do Nordeste, através da investigação de Paulo Marcos Amorim sobre os Potiguara da Baía da Traição, pensados enquanto um campesinato, mais tarde desenvolvido com originalidade na UFBA. Lembremos, ainda, que a política indigenista foi, em tempos, uma seção das Reuniões Brasileiras de Antropologia.

[5] Uma consulta cuidadosa às listas de dissertações e teses defendidas no PPGAS/Museu Nacional-UFRJ, na USP, no DAN/UnB e na UNICAMP poderiam demonstrar a amplitude dessas preocupações temáticas e das formas de problematizá-las. Não tencionamos, nesse momento, proceder a essa re-

leitura, esclarecendo que citamos mais emblemas que sistematicamente um conjunto de autores.

[6] Um estudo dessa natureza é imprescindível para uma abordagem antropológica mais plena das políticas públicas, tanto quanto da adequada percepção das razões profundas – para além do já insistentemente denunciado compromisso da intelectualidade brasileira com os processos de construção da Nação – do estabelecimento de certos objetos como os legítimos de investigação antropológica em detrimento de outros. Sobre o já tão "denunciado" compromisso dos antropólogos com os processos de construção nacional no Brasil, veja-se o que há de melhor de nosso ponto de vista, isto é os trabalhos de Peirano (1981, 1992). Sobre temas próximos a este texto, da mesma autora, ver, dentre outros, Peirano, 2006.

[7] Os sentidos de administração pública são inúmeros. Em seu verbete sobre a expressão, Politt (1996, p. 699-700) refere-se a 15 definições, ainda exponencialmente multiplicáveis em função da variedade de noções de público (como designativo dos fins de uma ação política de interesse de uma coletividade). Três seriam todavia os sentidos que melhor condensam essa pletora de definições: 1) a atividade de servidores públicos; 2) a estrutura do governo executivo; 3) o estudo sistemático dos dois primeiros. Estudos de administração pública num sentido (em vias de ser) científico devem atentar, segundo Pollit (1996, p. 699) de modo contínuo e em estreita proximidade, das práticas da administração pública, tanto na dimensão cotidiana do fazer de incontáveis funcionário públicos quanto na de constante re-elaboração dos quadros institucionais de Estado em que tal fazer acontece. Se é importante fazer menção a Frederico Guilherme I da Prússia, pela invenção de cadeiras universitárias sobre "cameralismo" e "estudos de conselhos", ou ainda a Jeremy Bentham e John Stuart Mill, o nome chave, em termos históricos, é sem dúvida o de Woodrow Wilson com a apresentação, em 1887, do trabalho *The study of administration*.

[8] A expressão policy analysis ganhou repercussão quando utilizada por Lasswell (1936) [traduzido para o português e publicado pela Editora da Universidade de Brasília em 1984.

[9] É interessante destacar que boa parte do debate surgido em torno do que se convencionou chamar de welfare state nos anos pós II Grande Guerra procurava indicadores do estágio de desenvolvimento do capitalismo, olhando para a capacidade dos governos democratas em responder aos efeitos, ou demandas sucitadas pelo desenvolvimento econômico, ver Arretche (1998). Sobre o surgimento e a imposição da configuração e da discursividade desenvolvimentista naquela quadra histórica, ver Escobar (1995), Ferguson, (1994) e Rist (1999), dentre muitos outros. Para uma visão bastante inovadora nos quadros da sociologia histórica, e da filosofia quanto à formação dos Estados de bem-estar, ver Swaam (1988), Ewald (1986), Rueschemeyer e Skocpol (1996), dentre muitos outros.

[10] Cf. dois dos principais trabalhos de Lindblom (1959, 1979) nessa direção: The Science of Muddling Through e Still Muddling, Not Yet Through. Um exemplo deste tipo de movimento pode ser observado na trajetória e atuação de Robert McNamara – jovem economista da universidade da Califórnia – que no final dos anos de 1940 impulsionou a criação do que seria um dos primeiros think tanks a RAND Corporation formada por matemáticos, cientistas políticos, engenheiros, sociólogos dentre outros, que procurava através de ferramentas formuladas nos departamentos universitários orientar as tomadas de decisões da administração pública em relação a Guerra Fria. Em 1961 McNamara foi indicado como Secretário de Defesa do Departamento de Defesa americano e em 1968 assumiu a presidência do Banco Mundial. A partir de uma análise desenvolvida por Lowi (1987), no livro La deuxiéme Republique des États-Unis, la fin du libéralisme, Archibald chama a atenção para a presença com forte influência e constante nas dependências do Departamento de Estado dos grupos de interesse privados. "Em ce qui concerne la politique culturelle du Département d'État, cette théorie est pertinente car, en effet, il adopte des projets et recrute des personnes venus d'asscociations privées. C'est le cas, notamment, de Grayson Kefauver, engagé et responsable d'un des projets d'organisation internationale retenu para la Conferénce des Ministres Alliés de L'Éducation (CMAE)". Em nota a referência a Grayson Kefauver ; "Doyen de l'École de préparation à l'enseignement à l'Université de Stamford et Président d'un ONG 'Comité de liaison pour une Éducation internationale' (Liaison Committee for International Education), est nommé, dédut 1944, conseiller à la Division des sciences, de l'education et de l'art" (ARCHIBALD, 1993, p. 27). A prórpria idéia de think tank mereceria um capítulo especial em nossa análise, dada sua proliferação e capacidade de preparar as bases para transferência de valores, conceitos, crenças em escala global.

[11] Os textos mais citados de Theodor Lowi são: American Business, Public Policy, Case Studies and Political Theory (1964) e Four Systems of Policy, Politics, and Choice (1972). De acordo com Souza (2006) o conteúdo das políticas públicas seria então classificado dentro desses formatos, formando desta forma arenas de disputas políticas. "O primeiro é o das políticas distributivas, decisões tomadas pelo governo, que desconsideram a questão dos recursos limitados, gerando impactos mais individuais do que universais, ao privilegiar certos grupos sociais ou regiões, em detrimento do todo. O segundo é o das políticas regulatórias, que são mais visíveis ao público, envolvendo burocracia, políticos e grupos de interesse. O terceiro é o das políticas redistributivas, que atinge maior número de pessoas e impõe perdas concretas e no curto prazo para certos grupos sociais, e ganhos incertos e futuro para outros; são, em geral, as políticas sociais universais, o sistema tributário, o sistema previdenciário e são as de mais difícil encaminhamento. O quarto é o das políticas constitutivas, que lidam com procedimentos" (SOUZA, C., 2006, p. 28).

[12] Esta parece ser uma das críticas a tipologia de Lowi sugeridas em algumas resenhas, principalmente por Melo (2002). Para outras variáveis, modelos e tipologias ver o trabalho de Frey (2000) e o de Souza, C. (2006).

[13] Para a noção de classificadores da produção intelectual e uma análise do que operam ver Oliveira Filho (1987) e Castro Faria (2004). Segundo Miceli (1999): Os três volumes da série O Que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995) resultaram de uma iniciativa da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs) que se viabilizou por meio do patrocínio da coordenação de aperfeiçoamento do Pessoal de Nível Superior (Capes). Tendo-se iniciado na gestão de Elisa Reis e concluindo-se na gestão subseqüente de Olavo Brasil de Lima Jr., na presidência da Anpocs, "tratava-se de um projeto inovador no campo da avaliação das ciências sociais. Em lugar de buscar critérios de interpretação de indicadores institucionais de desempenho (tempo de titulação, volume da produção acadêmica, grade curricular etc.), pretendia-se encomendar análises reflexivas a respeito da produção intelectual substantiva num conjunto de áreas temáticas relevantes, a serem desenvolvidas por uma equipe de cientistas sociais qualificados, eles mesmos especialistas reconhecidos por sua contribuição original e inovadora ao conhecimento desses objetos de estudo [...] Os cientistas sociais convidados a participar do projeto tiveram ampla liberdade para definir os recortes que lhes parecerama dequados e capazes de dar conta da substância intelectual das áreas temáticas sob sua chancela" (MICELI, 1999, p. 9-10, grifos nossos). Este tipo de empreendimento em si mereceria uma análise cuidadosa do ponto de vista de uma antropologia e de uma sociologia da produção intelectual, já que sabemos perfeitamente, com Bourdieu (1982, p. 149-161) do poder das classificações e da luta em torno delas. No caso é tão mais importante refletir nesta direção em especial considerando-se as simultâneas "chancela" da Anpocs a essas versões de certos campos temáticos, e a "ampla liberdade" dos autores escolhidos para terem esta liberdade. Isto é, representações em certos casos muito particulares foram investidas da dimensão de oficiais, de representações do establishment institucionalizado, numa espécie de súmula das versões dos estabelecidos. Um exercício interessante seria confrontar a série toda com outros esforços classificatórios e legisferantes sobre o que se deve ou não ler, como o de Nelson Werneck Sodré em O que se deve ler para conhecer o Brasil, tão bem analisado em Garcia Jr. (1981).

[14] "Não precisamos "trazer o Estado de volta" como variável conceitual para a reflexão – como prescreveu um conjunto influente de autores, há uma década referindo-se à tradição anglo-saxônica das ciências sociais. Na realidade, a história do pensamento político brasileiro, neste século, se confunde, em larga medida, coma história de uma reflexão sobre o Estado nacional. As bases conceituais do estado intervencionista entre nós, para citar apenas um exemplo, foram lançadas por autores como Oliveira Vianna e Azevedo Amaral, os quais se seguiram contribuições de autores como Faoro e a escola do ISEB. A comunalidade de expectativas normativas em relação ao processo de "state building brasileiro", em ambos os pólos do espectro ideológico, fez convergir a atenção de parcela importante da imaginação socialbrasileira para a questão do papel do Estado" (MELO, 1999, p. 60). Sem discordar integralmente de melo, pensamos que aqui – e no texto do autor – uma reflexão mais acurada (que na ciência política parece

– só parece – estar plenamente resolvida) acerca do conceito de Estado, onde a incorporação de idéias antropológicas e sociológicas poderiam ampliar consideravelmente o espectro e a acuidade da reflexão. Voltaremos a isso adiante neste texto.

[15] Usamos estória aqui no sentido de Bruner (1986), isto é como uma estrutura narrativa implícita que organiza todo um universo discursivo, conferindo-lhe coerência para além do que um investimento analítico detalhado concederia, e que, se dominante, deixa sempre de fora de sua regência sentimentos e experiência vivida. Como toda narrativa (WHITE, 1980) há sempre um sentido moralizante implícito no contar uma estória, que deveria ser mais cuidadosamente ponderado, sobretudo em textos que se tornam balizas para as gerações em formação.

[16] Melo destaca que estes trabalhos nas décadas de 1960 e 1970 tratavam de questões relativas à agenda do "Estado desenvolvimentista": planejamento econômico, políticas industriais e políticas de desenvolvimento regional. Também eram focos de análise dessa vertente, temas como "burocracia", "corporativismo", "autoritarismo" (MELO, 1999, p. 69-70). Na década de 1980 Melo, identificou outra temática, voltada para a "expansão do Estado", visando analisar diferentes políticas estatais ("Conselho Monetário Nacional", "O conselho de desenvolvimento econômico" etc. cf. Melo, 1999, p. 71-80). No final da década de 1970 Melo destaca que a produção também se volta para as relações entre "Estado e políticas sociais". Esta temática volta-se para a relação entre "regimes políticos e política social", identificada nas análises sobre "sindicatos" e "elites empresariais". No entanto, a partir do trabalho de Wanderley G. dos Santos *Cidadania e Justiça* (1979) o tema da "cidadania" passou a operar como um conector entre "Estado e sociedade", reordenando a agenda da relação entre "política social" e governo. Das análises preocupadas em compreender o modelo de desenvolvimento "do Estado" passou-se, então a operar com o modus perandi "do Estado". A "questão democrática" entra como uma chave importante de análise (cf. p. 80-83), o que, para Melo, expressaria uma certa "reflexão apressada" calcada em particular na década de 1990 sobre termos como "governança urbana", que, citando Boschi, conferia "a quem pode o poder e a quem não pode a participação" (cf. p. 82).

[17] Esta visão também é encontrada em outros textos (SOUZA, 2003; ARRECTHE, 2003).

[18] Os textos foram apresentados Encontro Nacional da Associação Brasileira de Ciência Política realizado em junho de 2002, em Niterói, na mesa redonda Perspectivas da Agenda de Pesquisa em Políticas Públicas.

[19] Em 1983 foi criado o Grupo de Trabalho de Políticas Públicas no âmbito da Anpocs, três anos depois na Associação Brasileira de Ciência Política (ABCP) foi instituída uma Sessão temática (ST) intitulada políticas públicas.

[20] O texto de Elisa Pereira Reis foge, na qualidade de debatedora crítica, ao registro do que seja o teórico como apresentado nos demais textos, chamando

atenção e esmiuçando algumas que poderiam ser as questões-chave no estudo das políticas públicas desde o ângulo da ciência política, colocando em cheque algumas chaves que ficam na esfera do "debate fácil", destacando as alterações profundas vividas na contemporaneidade que deveriam fazer com que categorias-chave como cidadania, ou outras de uso mais recente e variado – como capital social – fossem usadas de modo mais lúcido de prudente. Ou numa formulação muito breve da qual desdobra seus demais pontos: "Acho proveitoso partir da constatação de que as relações entre recursos de autoridade e recursos de mercado, por um lado, e entre critérios de autoridade e critérios de solidariedade, por outro, passaram por modificações profundas no período histórico recente" (REIS, 2003, p. 12).

[21] Do mesmo período que o texto de Nader, é a ainda hoje influente coletânea organizada por Asad (1973), abordando a relação entre Antropologia e colonialismo de modo denso e pouco simplista.

[22] Muitos outros autores podem nos lembrar das críticas dos "pós-modernos"; quanto aos estudos culturais pensamos principalmente na repercussão sobre a antropologia dos trabalhos de Edward W. Said, sobretudo Orientalismo (1990), originalmente publicado em 1978, e Cultura e imperialismo, de 1993, publicado no Brasil em 1995. No caso de Geertz, Negara, um texto fundamental na formulação desde a Antropologia de uma outra visão do Estado e das formas de abordá-lo, foi publicado em 1980. Em 1983, George E. Marcus publicou uma coletânea intitulada Elites: ethnographic issues, que marcaria também um conjunto de novos investimentos na direção de variados tipos de elites, dentre elas as administrativas, apontando as inúmeras mudanças de foco e de outras possibilidades analíticas que esse contexto de debates ensejou.

[23] Cabe sempre lembrar que no contexto norte-americano essa reflexão corria e em grande medida continua a correr de modo independente e paralelo àquela promovida desde os profissionais vinculados à *Society for Appplied Anthropology.*

[24] Desnecessário chamar a atenção para o papel influente nesse mesmo período de Imagined Comunities, de Benedict Anderson. Uma consulta aos títulos, assim como de seus autores, de suas bibliografias e formação intelectual reunidos na coleção Princeton Studies in Culture/Power/History, organizada por Sherry B. Ortner, Nicholas B. Dirks e Geoff Eley seria bastante elucidativa de alguns desses diversos desenvolvimentos que se entrecruzam. Dentre alguns deles, além do livro de Arturo Escobar, já citado, podemos encontrar A place in history: social and monumental time in a Cretan Town, de Michael Herzfeld; The nation and its fragments: colonial and postcolonial histories, de Partha Chatterjee, After Colonialism: Imperial histories and postcolonial displacements, editado por Gyan Prakash. As conferências de Sherry B. Ortner (2007) proferidas no contexto da XV Reunião Brasileira de Antropologia, Uma atualização da teoria da prática e Poder e projetos: reflexões sobre a agência (ver GROSSI; ECKERT; FRY, 2007) fornecem uma visão algo didática desses processos marcados em traços amplos aqui. No contexto brasileiro, no tocante à formação atual fornecida em antropologia na graduação e na pós-graduação e seus descompassos com o

"mercado de trabalho real", algo pode ser visto em Grossi, Tassinari e Rial (2006); em Trajano Filho e Ribeiro (2004), mas, sobretudo, em Pacheco de Oliveira (2004), e indiretamente em O´dwyer (2002).

[25] Consideramos que tais coletâneas nos servem de índices, menos que sejam textos com caráter de fundadores de uma discursividade própria em que pese algumas pretensões nessa direção.

[26] "This book concerns of anthropology to the study of government, non-governamental (voluntary), and private sector organizations in the Third World and the West. The 1980s and the 1990s have been a time of change for organizations in all sectors. The discrediting of modernization as a western domestic policy and as the basis for Third World development has been accelerated by the internaiotal reorganization of capital. Production has became organized on an international division of labour with competitions between First and Third World sites and the introduction of new management systems. Structural adjustment in the Third World and New Right policies in the West have reduced the role of the state, moving, moving functions over the private sector and relying more heavily on voluntary non-government organizations. These changes have been accompanied by questions about different styles of organizing. The western model of bureaucracy is seen to have shortcomings: it is asked in the Third World, but not yet in the West, whether it is possible to build upon indigenous methods of organizing?"

[27] No contexto da antropologia francesa, são exemplos até certo ponto muito ligeiros, os trabalhos de Abelès (2001, 1992, 1989), ou os de antropólogos voltados à cooperação internacional, sediados no Institut de recherches pour le développement, para citar alguns poucos, ou ainda a etnografia de Latour (2002), La fabrique du droit, um estudo etnográfico do conselho de Estado na França.

[28] Nesse sentido, julgamos importante ressaltar algumas idéias apresentadas por George Steinmetz, em texto introdutório a uma coletânea que coliga textos importantes e cruza temas que foram mantidos por longo tempo apartados em grande medida – cultura e formação de Estado – podem ser úteis para nos colocar algumas dessas questões: "Does culture come into the definition of the state, or only into theories os state formation? In his contribution to this book, Tilly notes that his definition incorporates 'culture – seen as shared understandings and their representations – at each step along the way'. Going even further, Timothy Mitchell [...] argues that a cultural 'state effect' – a perceived distinction between state and society – is produced through various symbolic and ideological techniques. This cultural effect is no less part of the phenomenon 'state' than the organizations and agents controlling coercion and exercising jurisdiction within a given territory. A maximal definition of the state would thus include not just the reference to '*coercion* wielding organizations' but also the claim that the distinctness of the state and its priority over other entities is the result of cultural techniques" (STEINMETZ, 1999, p. 8).

[29] Timothy Mitchell, em texto reproduzido na coletânea organizada por Steinmetz, chama-nos a atenção para o fato de que "The state is an object of

analysis tha appears to exit simultaneously as material force and as ideological construct. It seems both real and illusory. This paradox presents a particular problem in any attempt to build a theory of the state. The network of institutional arrangement and political practice that forms the material substance of the state is diffuse and ambiguously defined at its edges, whereas the public imagery of the state as an ideological construct is more coherent. The scholarly analysis of the state is liable to reproduce in its own analytical tidiness this imaginary coherence and misrrpresent the incoherence of state practice" (MITCHELL, 1999, p. 76). Governança (governance) passou a termo no linguajar de teorias variadas que se aplica ao exercício do poder em contextos institucionais muito variados, onde o que está em jogo é o controle e a regulação de atividades no interesse de uma coletividade (seja ela de eleitores, de trabalhadores, de integrantes de uma rede de ONGs etc.). Trata, pois, do processo de gestão política que abrange não apenas as bases do exercício da autoridade política, mas também o modo pelo qual se conduzem os assuntos de uma coletividade e os seus recursos. Supõe, numa certa medida, a ficção de uma eqüidade social nunca encontrada na realidade, ainda que parte das construções que subjazem ao "efeito de Estado". Assim, governança é um termo aplicado a contextos mais amplos que o de governo, e está diretamente associado às idéias de responsabilização, isto é a obrigatoriedade ou dever de prestar contas (medida do grau de influência que os governados exercem sobre os governantes); legitimidade (o direito que quem governa tem de exercer poder e coerção sobre quem é governado e o quanto se o percebe como sendo corretamente exercido) e transparência, que supõe a existência de mecanismos pelos quais as tomadas de decisão dos governantes sejam tornadas de acesso público.

[30] Para breves informações acerca do NUAP, acesse: <http://www.ppgasmuseu.etc.br/museu/pages/nucleos.html>. "O Núcleo de Antropologia da Política (NuAP) foi fundado em 1997. Sediado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Museu Nacional, na atualidade o NuAP reúne 26 pesquisadores de várias instituições do país, articulados em torno do projeto Uma Antropologia da Política: rituais, representações e violência, com suporte do Programa de Apoio a Núcleos de Excelência (PRONEX). O objetivo geral do projeto é compreender, simultaneamente, dois sentidos da política: como princípio de unificação e identidade, designando 'comunidades políticas' (o partido, a cidade ou a nação); e como um domínio específico (um mundo de profissionais com regras e valores próprios). O foco da análise está centrado nas interseções entre o que, do ponto de vista nativo, é conceptualizado como 'política', e o que é tido como da ordem de outros domínios da vida social e cultural (como a família, o mercado ou a religião). Por meio da etnografia de eventos, situações, rituais, e processos sociais estrategicamente escolhidos, procura-se revelar alguns significados sociais e culturais da política no Brasil. As pesquisas etnográficas articulam três dimensões-chave da antropologia da política: o estudo de rituais da política, de representações da política, e da violência na política". Para ver suas publicações acesse o site: <http://www.ppgasmuseu.etc.br/museu/pages/nuap_publicacoes.html>.

Os pesquisadores citados no corpo do texto foram alguns daqueles que mais diretamente se enfrentaram mais diretamente com questões relativas ao Estado, de ângulos variados, sendo seus trabalhos especialmente importantes nessa discussão.

[31] Outras informações relevantes para se perceber de que ângulo o Estado nas sociedades contemporâneas é enquadrado nessa vertente podem ser localizadas em: <http://www.n-a-u.org/indexb.html>.

[32] Ver <www.laced.etc.br>. Ver, em particular, Souza Lima (2003), Ramos (2006) e Vianna (1999). É importante destacar que estudos analisando organizações estatais precedem em muito estes esforços como o estudo de João Pacheco de Oliveira sobre o processo administrativo de regularização de terras indígenas, em que o autor propunha uma etnografia dos processos sociais envolvidos no estabelecimento das terras indígenas no Brasil, dirigindo "sua atenção não para os códigos culturais específicos que definem as necessidades e as reivindicações das populações nativas, mas para os processos jurídicos, administrativos e políticos pelos quais o Estado é levado a reconhecer determinados direitos dos índios à terra" (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 17), de 1983, que se desdobraria na brilhante análise situacional contida em Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a Funai, escrito em conjunto com Alfredo Wagner Berno de Almeida, datado de 1985, ambos republicados na coletânea Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes colonialismo Brasil contemporâneo, em 1998. Outros exemplos são Souza Lima (1987, 1995). É importante destacar que, somando situações muito distintas como as de assessorias, intervenções éticas, e pesquisas acadêmicas (não necessariamente separadas), ainda no contexto da ditadura, e para além das práticas (não menos importante) de denúncia, alguns trabalhos procuraram enfrentar com um viés simultaneamente crítico em termos sociais e cientificamente analíticos, intervenções governamentais situadas além da área das chamadas políticas sociais. Trabalhos como os de Ligia Simonian, sobre a política de terras indígenas, sobretudo no Rio Grande do Sul, (1981); os de Alfredo Wagner Berno de Almeida sobre o Grupo Executivo de Terras do Araguaia-Tocantins (Getat), (1984, 1985) e o Grupo Executivo de Terras do Baixo Amazonas (Gebam), (1983), dentre muitos outros poderiam ser arrolados.

Referências

ABELÈS, Marc. **Jours tranquilles en 89**: ethnologie politique d'un département français. Paris : O. Jacob, 1989.

ABELÈS, Marc. **La vie quotidienne au parlement européen**. Paris: Hachette, 1992.

ABELÈS, Marc. **Un ethnologue à l'Assemblée.** Paris: Étude Poche, 2001.

ANDERSON, Benedict. **Imagined comunites**. London; New York: Verso, 1983.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. O Getat e a arrecadação de áreas rurais como terra devoluta. **Estudos Paraenses**, Belém, v. 55, p. 1-32, 1984.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Getat: Segurança Nacional e o revigoramento do poder regional. **Revista Reforma Agrária**, Campinas, v. 11, n. 2, p. 24-41, 1981.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. O Gebam e a expansão camponesa. **A Amazônia Brasileira Em Foco**, Rio de Janeiro, v. 15, p. 59-66, 1983.

ARCHIBALD, Gail. Lês etats-unis et l´unesco 1944-1963. In: **Les rêves peuvent-ils résister à la réalité des relations internationales?**. Paris : Publications de la Sorbone, 1993.

ARRETCHE, Marta. Dossiê agenda de pesquisa em políticas públicas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 18, n. 51, p. 7-9, 2003.

ARRETCHE, Marta. Emergência e desenvolvimento do Welfare State: teorias explicativas. **Boletim Bibliográfico**, Anpocs, Rio de Janeiro, n. 39, 1995, p. 3-40. 1998.

ASAD, Talal. Introduction. In: ______. (Ed.). **Anthropology & the colonial encounter**. New York: Humanities Press, 1973. p. 9-38.

BEVILÁQUA, Ciméa; LEIRNER, Piero de Camargo. Notas sobre a análise antropológica de setores do Estado brasileiro. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 43, n. 2 , 2000. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012000000200006&lng=in&nrm=iso&tlng=in>. Acesso em: 24 maio 2008.

BOURDIEU, Pierre. Décrire et prescrire: les conditions de possibilité et lês limites de l´éfficacité politique. In: ______. **Ce que parler veut dire. L'économie dês échanges linguistiques**. Paris: Fayard, 1982. p. 149-161.

BRAMAN, Sandra. **Comunication researchers and policy-making.** MIT press Sourcebooks, 2003.

BRUNER, Edward M. Ethnography as narrative. In : TURNER, Victor W. ; BRUNER, Edward M. (Ed.). **The anthropology of experience**. Urbana; Chicago: The University of Illinois Press, 1986. p.139-155.

CARVALHO, José Murilo. Cidadania: tipos e percursos. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 18, p. 337-359, 1996.

CARVALHO, José Murilo. **Os bestializados**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CHEATER, Angela (Ed.). **The anthropology of power**: empowerment and disempowerment in changing structures. London; New York: Routledge, 1999, p. 1-12.

CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (Ed.). **Writing culture***:* the poetics and politics of ethnography. Berkeley;Los Angeles: University of California Press, 1986.

COLSON, Elizabeth. **The social consequences of resettlement:** the impact of the Kariba resettlement upon the Gwembe Tonga (Kariba studies). Manchester: Institute for African studies; University of Zambia; University of Manchester Press, 1971.

DAVIES, Shelton H. **Vítimas do milagre**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

DRAIBE, Sonia Miriam. Uma nova institucionalidade das políticas sociais? Reflexões a propósito da experiência latinoamericana recente de reformas e programas . **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 11, n. 4, p. 3-15, 1997.

DURHAM, Eunice R. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, Ruth C. L. (Org.). **A aventura antropológica**. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

ELIAS, Norbert. Processos de formação de Estados e construção de nações. In: ______. **Escritos & ensaios**: Estado, processo, opinião pública. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006. p. 153-165.

ESCOBAR, Arturo. **Encountering development**: the making and unmaking of the Third World. Princeton: Princeton University Press, 1995.

EWALD, François. **L' Etat providence**. Paris: Bernard Grasset, 1986.

FARIA, Carlos Aurélio P. Idéias, conhecimento e políticas públicas. Um inventário sucinto das principais vertentes analíticas recentes". **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 18, n. 51, 2003.

FERGUSON, James. **The anti-politics machine***:* "development", depoliticization and bureaucratic power in Lesotho. Minneapolis; London, University of Minnesota Press.

FREY, Klaus. Políticas públicas: um debate conceitual e reflexões referentes à prática da análise de políticas públicas no Brasil. **Planejamento e Políticas Públicas**, n. 21, jun. 2000.

GARCIA Jr, Afrânio Raul. O Brasil como representação. **Comunicação***,* n. 6, 1981.

GEERTZ, Clifford. **Negara***:* the theatre state in nineteenth-century Bali. Princeton: Princeton University Press, 1980.

GRILLO, Ralph. Applied anthropology in the 1980s: retrospect and prospect. In: GRILLO, Ralph; REW, Alan (Ed.). **Social anthropology and development policy**. London; New York: Tavistock Publications, 1985. p. 1-36. (ASA Monographs, 23).

GROSSI, Miriam Pillar; TASSINARI, Antonella; RIAL, Carmen. **Ensino de antropologia no Brasil**: formação, práticas disciplinares e além-fronteiras. Blumenau: nova Letra, 2006.

HARRISON, W. Política (policy). In: SILVA, Benedito (Ed). **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1987.

JOBERT, Bruno; MULLER, Pierre. **L'état en action**. Paris: PUF, 1987.

LASSWELL, Harold D. **Política**. Quem ganha o quê, quando e como? Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1984.

LASSWELL, Harold D. The policy orientation. In: BRAMAN, Sandra. **Comunication researchers and policy-making**. MIT Press Sourcebooks, 2003.

Latour, Bruno. **La fabrique du droit**: une ethnographie du conséil d' État. Paris: La Découverte, 2002.

LINDBLOM, Charles . The science of "Muddling Through". **Public Administration Review**, v. 19, p. 79-88, 1959.

LINDBLOM, Charles. Still muddling, not yet through. **Public Administation Review**, v. 39, 1979.

LOWI, Theodor. American business, public policy, case studies and political theory. **World Politics**, n. 16, p. 677-715, 1964.

LOWI, Theodore. O Estado e a ciência política ou como nos convertemos naquilo que estudamos. **BIB**, n. 38, p. 3-14, 1994.

LOWI, Theodore. Four systems of policy, politics, and choice. **Public Administration Review,** n. 32, p. 298-310, 1972.

MARCUS, George E. **Elites**: ethnographic issues. New México: University of New México Press, 1983.

MELO, Marcus André. Estado, governo e políticas públicas. In: MICELI, Sergio (Org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995).** São Paulo: Sumaré, 1999. (v. 3).

MENY, Y; THOENIG, J. C. **Les politiques publiques**. Paris: PUF, 1989.

MICELI, Sergio. Apresentação. In: ______. (Org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995).** São Paulo: Sumaré, 1999. (v. 3).

MITCHELL, Timothy. Society, economy and the state effect. In: STEINMETZ, George. (Ed.). **State/Culture**: state-formation after the cultural turn. New York: Cornell University Press, 1999. p. 76-97.

MULLER, Pierre. **Les politiques publiques**. Paris: PUF, 1990.

NADER, Laura. Up the anthropologist: perspectives gained from studying up. In: HYMES, Dell (Ed.). **Reinventing anthropology**. New Yok: Random House, 1972.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. In: ______. (Org.). **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2002. p 13-42.

ORTNER, Sherry B. Uma atualização da teoria da prática. In: In: GROSSI, Miriam Pillar; ECKERT, Cornelia; FRY, Peter Henry. (Org.). **Conferências e diálogos**: saberes e práticas antropológicas. Blumenau: Nova Letra, 2007. p.19-80. (25. Reunião Brasileira de Antropologia).

ORTNER, Sherry B. Poder e projetos: reflexões sobre a agência. In: GROSSI, Miriam Pillar; ECKERT, Cornelia; FRY, Peter Henry. (Org.). **Conferências e diálogos**: saberes e práticas antropológicas. Blumenau: Nova Letra, 2007. p.19-80. (25. Reunião Brasileira de Antropologia).

PACHECO DE OLIVEIRA, João. O Projeto Tukuna: uma experiência de ação indigenista. In: ______. **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil.** São Paulo: Marco Zero; Rio de Janeiro: EdUFRJ, 1987.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Cidadania e globalização: povos indígenas e agências multilaterais. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Ed.). **Além da tutela:** bases para uma nova política indigenista. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; LACED-Museu Nacional-UFRJ, 2002a. p.105-119. (v. 3)

PACHECO DE OLIVEIRA, João, (Ed.). **Indigenismo e territorialização**: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. O antropólogo como perito: entre o indianismo e o indigenismo. In: L'ESTOILE, B; SIGAUD, L.; NEIBURG, F. **Antropologia, impérios, nações**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002b. p. 253-277.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na antropologia. In: LANGDON, Esther Jean; GARNELO, Luiza (Org.). **Saúde dos povos indígenas**: reflexões sobre uma antropologia participativa. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004. p. 32.

PEIRANO, Mariza. **The anthropology of anthropology**: the Brazilian case. 1981. PhD (Dissertation in Anthropology). Harvard University, Cambridge.

PEIRANO, Mariza. **Uma antropologia no plural:** três experiências contemporâneas. Brasília: EdUnB, 1992.

PEIRANO, Mariza. 'Sem lenço, sem documento': cidadania no Brasil. In: ______. **A teoria vivida e outros ensaios de antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

PEIRANO, Mariza. A lógica dos documentos. In: ______. **A teoria vivida e outros ensaios de antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

POLLIT, Cristopher. Public administration. In: KUPER, Adam; KUPER, Jessica. **The social sciences Encyclopedia.** London; New York: Routledge, 1996. p. 699-700.

RAMOS, Jair de Souza. **O poder de domar do fraco**: formação de autoridade e poder tutelar na política de povoamento do solo nacional. Niterói: EDUFF, 2006. 284 p.

REIS, Elisa P. O Estado nacional como ideologia: o caso brasileiro. In: ______. **Processos e escolhas**: estudos de sociologia política. Rio de janeiro: Contra Capa Livraria, 1998.

REIS, Elisa P. Reflexões leigas para a formulação de uma agenda de pesquisa em políticas públicas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 18, n. 51, 2003.

RIST, Gilbert. **The history of development**: from Western origin to global faith. London: Cape Town; New York: Zed Books: UCT Press, 1999.

RUESCHEMEYER, Dietrich; SKOCPOL, Theda (Ed.). **States, social knowledge, and the origins of modern social policies**. Princeton: Princeton University Press. New Jersey: and Russell Sage Foundation, 1996.

SAID, E. W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SAID, E. W. **Culture and imperialism.** New York: Alfred A. Knopf, 1993 . p. 3-61.

SALVIANI, Roberto. **As propostas para participação dos povos indígenas no Brasil em projetos de desenvolvimento geridos pelo Banco Mundial**: um ensaio de análise crítica. 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia)-PPGAS-MN-UFRJ, Rio de Janeiro.

SHORE, Chris; WRIGHT, Susan (Ed.). **Anthropology of policy**. Critical perspectives on governance and power. London; New York: Routledge, 1997.

SIGAUD, Lygia. Efeitos sociais de grandes projetos hidrelétricos : as barragens de Sobradinho e Machadinho. **Comunicação**, Rio de Janeiro.116 p. 1986.

SIMONIAN, Lígia Teresinha Lopes. **Terra de posseiros**: um estudo sobre as políticas de terras indígenas. 1981. 209 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) -PPGAS/MN-UFRJ, Rio de Janeiro.

SMALLWOOD, F; NAKAMURA, R. **The politics of policy implementation**. N.Y.C.: St. Martins Press, 1980.

SOCIETY FOR APPPLIED ANTHROPOLOGY. Site. Disponível em: <www.sfaa.net>. Acesso em: 25 maio 2008.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de Souza. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João, (Ed.).

Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro: EdUFRJ; São Paulo: Marco Zero, 1987.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de Souza. Introdução: Sobre gestar e gerir a desigualdade: pontos de investigação e diálogo. In: ______. (Org.). **Gestar e gerir**: estudos para uma antropologia da admnistração pública. Rio de Janeiro: Nuap; Relume-Dumará, 2003.

SOUZA, Celina. Políticas públicas: uma revisão da literatura. **Sociologias** (UFRGS), Porto Alegre, v. 8, n. 16, p. 20-45, 2006.

SOUZA, Celina. Estado do campo da pesquisa em políticas públicas no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 18, n. 5, 2003.

STEINMETZ, George. Introduction: culture and the state. In: ______. (Ed.). **State/Culture**. State-formation after the cultural turn. New York: Cornell University Press, 1999, p.1-49.

SWAAN, Abram de. **In care of the State**: health care, education and welfare in Europe and the USA in Modern Era. New York: Oxford University Press, 1988.

TRAJANO FILHO, Wilson; RIBEIRO, Gustavo Lins. **O campo da antropologia no Brasil**. Rio de janeiro: contra Capa Livraria, 2004.

VIANNA, Adriana de Resende Barreto. **O mal que se adivinha**: polícia e menoridade no Rio de Janeiro, 1910-1920. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1999. 198 p.

WHITE, Hayden. The value of narrativity in the representation of reality. **Critical inquiry**. v. 7, n.1, 1980.

WRIGHT, Susan. Culture in anthropology and organizational studies. In: ______. (Ed.). **The anthropology of organizations**. London; New York: Routledge, 1994, p.1-31.

Juventude

Juventude, raça/etnia – Diferenciais e desempenho escolar

• *Mary Garcia Castro* é Professora da Universidade Católica de Salvador, Mestrados em Família na Sociedade Contemporânea e em Políticas Sociais e Cidadania, pesquisadora do CNPq, bolsista da FAPESB, aposentada da UFBA.

• *Ingrid Radel Ribeiro* é Estagiária PIBIC, graduanda de Direito da Universidade Católica de Salvador.

Apresentação

Neste trabalho retoma-se tese cara aos estudos de juventude (ABRAMO, 1997; NOVAES, 2006; ABRAMOVAY; CASTRO, 2006; SPOSITO; CARRANO, 2003; CONSELHO..., 2006, entre outros) no Brasil, qual seja a de enfatizar a diversidade de perfis socioeconômicos e orientações quanto a visões de mundo e trajetórias, tanto que o comum é a referencia a juventudes, ao tempo que se destaca que tal diversidade não autoriza a diluição identitária que marca a juventude brasileira, como uma geração que no início deste século comparte uma serie de desafios, situações, incertezas e orientações que demarcam uma geração de pessoas como a juventude (MANNHEIM, 1961).

Toma-se raça como construto social[1] que delimita vivencias e formas de representações por outros, o que condiciona a relação identidade-alteridade em um período dado 2000-2006 em um país marcado por perfilhações socioeconômico culturais de um capitalismo periférico, entrelaçado com sistemas de codificações por raça e gênero e mais se explora categorias de posição, dados quantitativos de pesquisa nacional sobre jovens entre 15 a 29 anos (UNESCO, 2006 *apud* ABRAMOVAY; CASTRO, 2006), dados censitários e outros, focalizando diferenciais em distintas dimensões objetivas, como enquadramento

quanto a "classe" segundo padrões de consumo, escolaridade e trabalho e indicadores de gostos, preferências e imaginário sobre alguns temas, indicando assim figurações de juventudes e comunalidades que além de raça e outros demarcadores delimitam juventude.

Mas esta parte de exercício com informações quantitativas de natureza extensiva se faz por recorrência a diferenciais não somente entre os codificados como brancos e pretos, mas também considerando os negro-mestiços, ou recenseados como pardos e auto denominados de morenos. Assim, indiretamente, explora-se em que medida os negros (pretos e pardos/morenos) constituem uma identidade homogênea por afastamento do pólo enquadrado como branco ou se a mestiçagem dilui padrões da dicotomia brancos e pretos, sistema que para alguns autores seria mais pertinente aos EEUU do que ao Brasil (RISERIO, 2007).

Em um outro momento se revisita pesquisa com jovens que realizamos em escolas secundárias em diferentes cidades do Brasil (CASTRO; ABRAMOVAY, 2006) destacando-se diferenciais quanto ao desempenho escolar, recorrendo a outra fonte de dados e os combinando com exploração qualitativa sobre escola o que induz a discutir a necessidade de se ampliar indicadores no debate sobre diferenciais e desigualdades em relação a raça/etnicidade e mais observar racismos institucionais, como o reproduzido pela escola.

Perfilhação da juventude no Brasil quanto a raça/cor

A literatura no Brasil sobre raça vem se ampliando, abrangendo títulos sobre os temas mais variados, em particular sobre a questão das ações afirmativas com a adoção por muitas universidades do sistema de cotas (comumente combinando origem socioeconômica, via procedência de escola pública com autodeclaração de raça, no caso os que se afirmam como negros e indígenas). Volta-se na polêmica pró e contra as cotas, a um dos tópicos mais antigos quer no campo da literatura quer das ciências sociais, o da mestiçagem ou ao debate de quem seria ou não negro no Brasil. Grande parte das várias entidades do movimento negro recusa a separação feita pela classificação censitária, via cor atribuída pelo recenseador, entre os de cor preta e parda e vários estudiosos, quando comparando posições entre pessoas tidas como de diferente "cor", trabalham com a combinação

da cor censitária, preta e parda, denominando esse agregado de negros. A cor censitária parda englobaria os que se consideram ou que seriam pelos outros chamados de morenos e mulatos.

Assim, como para alguns pesquisadores e ativistas, por orientação político cultural, as inscrições sócio-raciais reconhecidas seriam as de negros e brancos ou brancos e não-brancos, mesmo que considerando que seja mais por cor da pele e biótipo que uma gota de sangue (negro) que se procederiam classificações sócio-raciais com conotações hierárquicas que no plano de posições objetivas em indicadores de níveis de vida e de imaginário sobre atributos desqualificariam os não-brancos (HASENBALG, 1990; GUIMARÃES, 1999 ; TELLES, 2003). Outros consideram que a "morenice", ou a mestiçagem minimizaria tais classificações, em particular se forem consideradas relações sociais e ethos cultural, sem necessariamente descartar sistema de discriminações e diferenciações por raça/cor negativa aos mais escuros (RISÉRIO, 2007).

Voltando-se para a literatura sobre jovens negros, nota-se que se reduz drasticamente o número de títulos e que os trabalhos contemporâneos no Brasil costumam focalizar alguns temas como: violência, chamando atenção para a vitimização dos jovens negros pelo crime organizado, pela polícia e por outros jovens (WAISELFISZ, 2004); expressões da juventude negra em atividades artístico-político-culturais, como por exemplo o hip hop, pagode, *funk* e bailes *Black*; (WELLER, 2004; LIMA 2002; PINHO 1998) o não acesso ao ensino superior e a questão da política de cotas (QUEIROZ 2001; VALENTE , 2005; MOEHLECKE, 2004; LOPES, 2003; BRANDÃO, 2006; MACHADO; BARCELOS, 2001); sexualidade, nupcialidade e identidade (PINHO, 2007; BERQUO, 1990). Esses e outros trabalhos são importantes referências para dar visibilidade ao jovem negro, mas faltam investimentos em uma perfilhação que integre dimensões objetivas e subjetivas possibilitando discutir em que medida os jovens negros (negros e negros mestiços) constituiriam uma juventude identificada por perfil próprio.

De acordo com o último censo brasileiro, 2000, a maior parte da população seria classificada como branca, mas se fosse considerada a população de 15 a 29 anos predominaria a recenseada como de cor parda (39.053.286 em uma população de 65.889.011 jovens). A população negra tende a ser mais jovem ou ter os jovens como mais representados. Considerando a população de 15-29 anos,[2] tem-se que em 2000, 60% da população tida como parda era jovem. Os jovens

perfazem 40% na população codificada como de cor preta e cerca de 37% entre os recenseados como brancos.

Recorrendo ao *survey* de abrangência nacional sobre juventude, promovido pela Unesco em 2004, que coordenamos (ABRAMOVAY; CASTRO, 2006) muda-se a nomeação da filiação racial, uma vez que nessa pesquisa foram apresentados aos jovens um elenco de opções para escolha: branco(a), negro(a), pardo(a)/moreno(a); indígena; oriental, outra (Tabela 1, em anexo).

Se a Tabela 1, corrobora o já observado com dados do censo, a atração pela categoria pardo/moreno, em particular entre os jovens, constituindo essa subpopulação quase 55% da amostra (dados expandidos), ela por sua vez nos traz dado que já vem sendo alertado por outros pesquisadores, qual seja, o desconforto de muitos em se autoclassificar racialmente ou se classificar de forma monocromática, já que as categorias eram auto excludentes. Note-se que cerca de 120.000 jovens preferiram não opinar sobre como se consideraria em termos das opções "raciais" apresentadas.

Tabela 1.
POPULAÇÃO JOVEM SEGUNDO COR/RAÇA AUTO ATRIBUÍDA, BRASIL, 2004

Cor/Raça Auto Atribuída	***N***	***%***
Branco(a)	16 035 983	33,5
Negro (a)	5 442 528	11,4
Pardo(a) moreno (a)	25 580 067	53,5
Indígena	453 909	0,9
Oriental	105 093	0.2
Outra	95 603	0,2
Não opinou	119 487	0,2
Total	47 832 671	100,0

Fonte: Pesquisa Juventude, Juventudes: o que une e o que separa, UNESCO, Brasília, 2004; NOTA: Foi perguntado aos jovens: "Você se considera....?"

A pesquisa da Unesco também explora variável *proxy* de classe social, mais referida à escolaridade do pai e posse de bens eletrodomésticos, tipo de habitação e existência de trabalhador doméstico.[3] Note-se que essa é a variável que mais diferencia jovens segundo raça/cor auto atribuída, principalmente quando se considera o estrato mais alto – classe A/B –, pois enquanto 20,8% dos autodenominados brancos assim se classificam, apenas 8,8 dos negros e 8,5 dos pardos/morenos estariam em tal nível de estratificação (Ver Tabela 2). Os diferenciais entre brancos e negros e brancos e pardos, em termos de probabilidades,

Tabela 2.
POPULAÇÃO JOVEM POR "CLASSE SOCIOECONÔMICA" E COR/RAÇA AUTO-ATRIBUÍDA, BRASIL,2004

"Classe socioeconômica" (*)	*Cor/ Raça auto atribuida (**)*			*Índice de Diferenciais*		
	%Brancos 1	*% Negros 2*	*% Pardo/Moreno 3*	*1-2/2*	*1-3/3*	*2-3/3*
Classe A/B	20,4	8,8	8,5	1,31	1,40	0,03
Classe C	36,0	33,0	28,6	0,09	0,25	0,15
Classe D/E	43,7	58,2	62,8	-0,24	-0,30	-0,07
Total (100%)	16.035.983	5.442.527	25.580.067			

Fonte: Abramovay e Castro, 2006 (*) "Classe socioeconômica – Baseada no Critério Econômico Brasil - construído considerando cesta de bens de consumo que indica o nível de conforto do lar tais como televisão, geladeira, computador, automóvel, etc...; além da escolaridade do chefe da família-que é o que dá a maior contribuição para as despesas domésticas- e a existência ou não de empregados domésticos na residência. O Critério Econômico Brasil classifica os indivíduos como pertencentes a classe A até a classe E e na pesquisa as classes A e B assim como as classes D e E foram agregadas" (ABRAMOVAY; CASTRO, 2006, p. 17) Sobre a construçao desse critério, visitar o site da Associação Brasileira de Empresas de Pesquisa <www.abep.org>

são maiores que 1 e bastante próximos, indicando que tanto negros, como negro-mestiços estariam bastante sub representados na classe A/B em relação aos brancos, na população jovem. Se na classe mais baixa, D/E, há cerca de 30% mais negro-mestiços, ou seja, pardos/morenos que brancos, a tendência é ter distâncias menores entre jovens segundo cor e raça a medida que se focaliza as classes que com maior probabilidade estariam mais representadas na pobreza. Independentemente da classe, negros e pardos/morenos tendem a apresentar proporções próximas quanto a distribuição e representação por classe. Ou seja, Os diferenciais entre brancos e negros são maiores na classe A/B, bem como entre brancos e pardos, já entre os que se classificam ou como negros ou pardos/morenos os diferenciais são maiores na classe C.

A mestiçagem não afeta significativamente o resultado central, qual seja a distância entre brancos e não-brancos.

O elenco de tabelas em anexo (Tabelas 3 a 8) insiste no exercício de destacar possíveis diferenciais segundo a filiação racial entre jovens, considerando uma série de dimensões pesquisadas (CASTRO; ABRAMOVAY, 2006), separando-se variáveis relativas a situações quanto a estudo e trabalho (Tabela 3), lazer e cultura (Tabela 4 e 5) representações sobre o outro – discriminações –

Tabela 3.
MAPEAMENTO DE ALGUNS DIFERENCIAIS ENTRE JOVENS AUTO DECLARADOS COMO BRANCOS, NEGROS E PARDOS - EDUCAÇÃO E TRABALHO, BRASIL, 2004

Dimensões Variáveis Atributos	*Cor/raça auto declarada* % Brancos 1	% Negros 2	% Pardos/ Morenos 3	*Índice de diferenciais* 1-2/2	1-3/3	2-3/3
1. EDUCAÇÃO						
grau de instrução						
ensino médio	39,90	34,10	33,60	0,17	0,19	0,01
situação atual						
já estudou, mas não estuda	59,70	62,30	62,20	-0, 04	-0,04	0,00
uso do computador						
não sabe usar o comp.	47,00	59,70	65,10	-0,21	-0,27	-0,08
2.TRABALHO						
Principal razão para estar sem trabalho						
apenas estudar	17,20	10,60	12,70	0,62	0,35	-0,16
falta de experiência	13,70	15,70	14,20	-0,13	-0,04	0,11

Fonte: Abramovay e Castro (2006).
Nota: Não se trabalha com a distribuição, mas apenas se destaca a categoria em que os grupos segundo raça apresentam a maior concentração.

Tabela 4.
MAPEAMENTO DE DIFERENCIAIS ENTRE JOVENS AUTO DECLARADOS COMO BRANCOS, NEGROS E PARDOS - LAZER/CULTURA, BRASIL, 2004

Dimensões Variáveis Atributos	*Cor/raça auto declarada* % Brancos 1	% Negros 2	% Pardos/ Morenos 3	*Índice de diferenciais* 1-2/2	1-3/3	2-3/3
3.LAZER E CULTURA						
atividade que mais gostam de fazer no tempo livre em casa						
Assistir televisão	35,50	34,20	34,70	0,03	0,02	-0,01
Ouvir musica	16,40	18,80	18,00	-0,13	-0,08	0,04
possuem ou não um gênero musical preferido						
Sim, tem	73,6	79,90	75,60	-0,08	-0,03	0,06

Fonte: Abramovay e Castro (2006).
Nota: Não se trabalha com a distribuição, mas apenas se destaca a categoria em que os grupos segundo raça apresentam a maior concentração.

Tabela 5.

MAPEAMENTO DE DIFERENCIAIS ENTRE JOVENS AUTO DECLARADOS COMO BRANCOS, NEGROS E PARDOS - LAZER/CULTURA-GÊNERO DE MUSICA PREFERIDO, BRASIL, 2004

Dimensões Variáveis Atributos	*Cor/raça auto declarada*			*Índice de diferenciais*		
	% Brancos 1	*% Negros 2*	*% Pardos/ Morenos 3*	*1-2/2*	*1-3/3*	*2-3/3*
GÊNERO DE MÚSICA PREFERIDO						
Axé	2,30	2,60	3,30	-0,11	-0,30	-0,21
Brega	1,80	2,70	3,40	-0,33	-0,47	-0,20
Dance	2,50	1,80	1,70	0,39	0,47	0,06
Forró	7,70	6,70	12,00	0,15	-0,36	-0,44
Gospel	6,90	7,80	8,00	-0,11	-0,14	-0,02
Hip hop	1,60	2,30	1,10	-0,30	0,45	1,10
MPB	6,60	5,40	4,80	0,22	0,37	0,12
Pop rock	2,40	1,00	1,90	1,40	0,26	-0,47
Pop	3,50	2,60	2,20	0,35	0,59	0,18
Pagode	7,00	15,90	7,60	-0,56	-0,08	1,09
Romântica	8,50	10,10	12,0	-0,16	-0,29	-0,16
Reggae	2,50	3,80	2,50	-0,34	0,00	0,52
Rock	15,10	7,10	8,60	1,13	0,76	-0,17
Rap	2,70	6,80	3,40	-0,60	-0,20	1,00
Sertanejo	19,50	12,0	19,1	0,62	0,02	-0,37
Samba	1,90	5,50	2,60	-0,65	-0,27	1,11
Outros	7,50	5,70	5,90	0,32	0,27	-0,03

Fonte: Abramovay e Castro (2006).
Nota: Nesta tabela se trabalha com a distribuição.

Tabela 6.

MAPEAMENTO DE DIFERENCIAIS ENTRE JOVENS AUTO DECLARADOS COMO BRANCOS,NEGROS E PARDOS - DISCRIMINAÇÃO, BRASIL, 2004

Dimensões Variáveis Atributos	*Cor/raça auto declarada*			*Índice de diferenciais*		
	% Brancos 1	*% Negros 2*	*% Pardos/ Morenos 3*	*1-2/2*	*1-3/3*	*2-3/3*
DISCRIMINAÇAO						
Gostaria de ter ou não, ter como vizinhos, homossexuais						
Gostaria	22,30	23,90	20,20	-0,06	0,10	0,18
Não gostaria	41,40	44,00	51,30	-0,06	-0,19	-0,14
Indiferente	36,10	31,90	28,00	0,13	0,29	0,14
Gostaria de ter ou não, como vizinhos, pessoas com AIDS						
Gostaria	25,40	25,80	23,20	-0,01	0,09	0,11
Não Gostaria	35,60	39,90	46,90	-0,11	-0,24	-0,15
Indiferentes	38,30	33,80	28,90	0,13	0,32	0,17

Fonte: Abramovay e Castro (2006).
Nota: Nesta tabela se trabalha com a distribuição.

(Tabela 6) e sobre si, como integrante da geração juventude (Tabela 7). Assim no plano de explorar subjetividades, elencam-se avaliações sobre ambiências sociais que lhe afetam como jovens, partindo do pressuposto do que eles entendem como ambiências que condicionariam a vida de seus pais (Tabela 8).

Tal conjunto de tabelas indica as seguintes tendências gerais:

· Que os jovens, independentemente da raça se concentram nas mesmas categorias de cada variável, o que sugere a propriedade de referência à juventude em termos de perfilhação de situações e representações (considerando as variáveis estudadas);[4]

· Que os índices de diferenciais entre jovens segundo a filiação racial sugerem maior proximidade quanto a situações e representações entre os que se identificam como negros e os que se consideram pardos ou morenos que entre os brancos e os negros e, entre os brancos e pardos/morenos. Ainda que pequena, a tendência é de negros e pardos/morenos estarem mais próximos que os brancos e os negros ou brancos e pardos/morenos. Relativiza-se assim a força da mestiçagem como processo de branqueamento, e focaliza-se posições quanto a trabalho e estudo e representações quanto a discriminações (no caso em relação a homossexuais e doentes de AIDS) e sobre auto percepção de geração e avaliação em relação a situação dos pais;

Um olhar mais próximo questiona a força das tendências assinaladas quando se considera cada dimensão, variável e atributo de per si. Assim se tem que brancos, negros e pardos/morenos de fato formam juventudes com identidades próprias em particular quando se examina:

· Uso do computador. É bem mais alta a proporção de pardos/morenos (65,10%) e negros (59,70%) que brancos (47,00%) jovens que não sabem usar o computador;

· Em trabalho destaca-se uma diferença entre os jovens, segundo filiação racial, quando se pergunta a principal razão para estar sem trabalho.

Tabela 7.
MAPEAMENTO DE DIFERENCIAIS ENTRE JOVENS AUTO DECLARADOS COMO BRANCOS,NEGROS E PARDOS - PERCEPÇÕES SOBRE SI COMO GERAÇÃO, BRASIL, 2004

Dimensões Variáveis Atributos	*Cor/raça auto declarada*			*Índice de diferenciais*		
	% Brancos 1	*% Negros* 2	*% Pardos/ Morenos* 3	*1-2/2*	*1-3/3*	*2-3/3*
O que melhor define o jovem hoje						
A força e a agilidade	4,20	5,60	4,60	-0,25	-0,09	0,22
A moda e a aparência	27,00	25,50	27,20	0,06	0,00	-0,06
A linguagem, a musica	10,00	9,90	9,80	0,01	0,02	0,01
A consciência a responsabilidade e o compromisso	14,80	14,70	14,60	0,00	0,01	0,00
A insegurança pessoal e social	9,40	9,20	9,70	0,02	-0,03	-0,05
A falta de perspectivas	9,00	8,40	7,50	0,07	0,20	0,12
Ser egoísta	5,20	5,80	6,80	-0,10	-0,23	-0,15
Não sabe/ não opinou	3,90	6,00	5,1	-0,35	-0,23	-0,18

Fonte: Abramovay e Castro (2006).
Nota: Considerou-se a distribuição de cada variável, mas so apresentando os indicadores de concentração superior 1, as demais alternativas não são apresentadas.

Enquanto entre os jovens brancos, cerca de 17,20% não trabalha porque apenas estuda, já entre os negros tal categoria concentra apenas 10,60% dos jovens, e entre os pardos/morenos 12,70%. O inverso acontece quando a categoria de resposta é não trabalhar por falta de experiência. Aproximadamente mais 13% de jovens negros não trabalham por falta de experiência, considerando-se os jovens brancos. A proporção de jovens pardos/morenos que não trabalham por falta de experiência (14,20%) é mais próxima assim do contingente nesta situação entre os negros (15,70%) que em relação aos jovens brancos (13,70%) mas os três dados estão em níveis muito próximos;

· No plano da cultura, focalizando-se gênero musical preferido mais se identifica diferenciais, o que sugere que de fato gostos musicais e possivelmente culturais valem contar com o investimento que se tem em estudos de juventude e raça (LIMA, 2002; WELLER, 2004; GILROY 1993; SANSONE, 1997; SILVA, 1997; SILVA, 1995; VIANNA, 1988). De acordo com a Tabela 4, cerca de 80% dos jovens negros e 76%

Tabela 8.
MAPEAMENTO DE DIFERENCIAIS ENTRE JOVENS AUTO DECLARADOS COMO BRANCOS,NEGROS E PARDOS - PERCEPÇÕES SOBRE GERAÇÃO, BRASIL, 2004

Dimensões Variáveis Atributos	*Cor/raça auto declarada*			*Índice de diferenciais*		
	% Brancos 1	*% Negros 2*	*% Pardos/ Morenos 3*	*1-2/2*	*1-3/3*	*2-3/3*
POSSIBILIDADES DOS JOVENS EM RELAÇAO À GERAÇAO DOS PAIS						
possibilidade de estudar						
Está melhor	78,00	74,50	80,80	0,05	-0,03	-0,08
Está pior	19,70	22,80	16,90	-0,14	0,17	0,35
Está igual	1,80	2,00	1,80	-0,10	0,00	0,11
Possibilidade de trabalhar						
Está melhor	39,50	32,80	43,30	0,20	-0,09	-0,24
Está pior	56,60	62,70	52,70	-0,10	0,07	0,19
Está igual	3,20	3,70	3,10	-0,13	0,03	0,19
condições de segurança						
Está melhor	22,50	21,00	27,50	0,07	-0,18	-0,24
Está pior	73,40	75,70	68,50	-0,03	0,07	0,10
Está igual	3,00	2,90	3,00	0,03	0,00	-0,03
participação na vida política						
Está melhor	55,30	54,50	55,20	0,01	0,00	-0,01
Está pior	35,70	37,50	35,90	-0,05	-0,00	0,04
Está igual	5,20	4,00	4,40	0,30	0,18	-0,09
liberdade sexual						
Está melhor	73,10	70,10	71, 60	0,04	0,02	-0,02
Está pior	22,80	26,70	24,50	-0,15	-0,07	0,09
Está igual	2,20	1,40	2,10	0,57	0,05	-0,33

Fonte: Abramovay e Castro (2006).
Nota: Considerou-se a distribuição de proporções em cada variável, sendo 100% na vertical.

dos jovens que se consideram morenos/pardos indicam que possuem um gênero musical preferido, já entre os jovens brancos, 73,6% respondem afirmativamente. Ao se perguntar sobre o gênero de música preferido (Tabela 5), nota-se que a música sertaneja é preferência entre jovens brancos (19,5%) e pardos (19,1%), e que cerca de 15% dos jovens brancos se inclinam pelo rock, enquanto menos de 10% de jovens negros (negros e morenos/pardos) selecionam tal gênero;

· Os jovens negros com maior probabilidade preferem o pagode (15,90%), a música sertaneja (12,00%); musica romântica (10,10%) e música religiosa (7,8%) – aliás este gênero atrai proporções similares de jovens de distinta filiação racial, cerca de 7 a 8% –, o que está de acordo com o crescimento da filiação a religiões evangélicas entre jovens no Brasil (NOVAES, 2005). Os pardos/morenos também têm perfil próprio em

relação a alguns gêneros musicais, sendo entre estes mais alta à proporção que prefere o gênero forró (12,00) que entre brancos (8%) e negros (7%); e a música sertaneja (19,1%), sendo que os brancos têm este gênero como um de seus preferidos (19,5%)(Ver Tabela 5).

A tabela 6, em anexo, ressalta o que alguns pesquisadores alertam como tendência dos jovens, independentemente da filiação racial, de reproduzirem uma cultura de negação de direitos humanos dos homossexuais, própria de uma cultura marcada por referenciais de gênero que tendem a exaltação de uma masculinidade e uma sexualidade estereotipada, (PINTO 2005; CASTRO; ABRAMOVAY, 2004). Significante maioria dos jovens, entre brancos, negros e pardos/morenos indicam que não gostariam de ter como vizinhos pessoas homossexuais (respectivamente 41,40%, 44% e 51,30%). Um pouco mais baixas, mas ainda bem significativas, são as proporções dos que declaram que não gostariam de ter como vizinhos pessoas com AIDS: 36% entre jovens brancos, 40% entre jovens negros e 47% entre os pardos/morenos.

Ao se apresentar aos jovens um elenco de possibilidades de condições que poderiam definir o que são os jovens de hoje (Tabela 7), outra similaridade entre os jovens se afirma, qual seja a representação da juventude pela moda e aparência – cerca de 25 a 27% dos jovens, independentemente da filiação racial, considera que o que melhor define os jovem hoje é a moda e a aparência. Iguais proporções optam por selecionar aspectos positivos, como a consciência, a responsabilidade e o compromisso (cerca de 15% em cada grupo por filiação racial). Valores próximos também se registram entre os que optaram por indicar que o que mais define os jovens hoje é a linguagem e a música (cerca de 10% em cada sub população jovem considerada), o que também se registra entre os que alertam que os jovens hoje se caracterizariam pela insegurança pessoal e social (cerca de 10% em cada grupo) ou pela falta de perspectiva (entre 8 a 9% em cada grupo). Ou seja, vivências diferenciadas, um pouco, não necessariamente condicionam um imaginário sobre si diversificado, tendendo os jovens a se auto-representarem mais por determinadas categorias, sem associar tal imaginário a uma inscrição racial.

O mesmo se identifica quando na Tabela 8, se registra a respostas dos jovens sobre como se consideram em relação às possibilidades de seus pais. Iguais proporções de jovens – brancos, negros e pardos/morenos – consideram que estão melhor, se a dimensão avaliada é a possibilidade de estudar, liberdade sexual e participação na vida política. Também concordam que estão em piores condições

que seus pais, se as dimensões trabalhadas são possibilidades de trabalhar e condições de segurança.

A análise precedente, sobre diferenciais em algumas dimensões entre jovens segundo a filiação racial não permite descartar a referência a uma juventude, no sentido de Mannhein (1961), uma geração que está sujeita a condicionamentos históricos e um momento de um curso de vida que torna experiências vividas marcas identitárias de uma população em um momento. É sugestivo que se considere estar melhor que seus pais quanto a possibilidades de estudo, formatar sua sexualidade (ainda que paradoxalmente recusem o outro homossexual), diversificar o que se entende por participação política, mas que por outro lado se está fadado a sobre determinações sociais, como insegurança e falta de oportunidades de trabalho. Se jovens brancos estão mais representados que os negros (incluindo os negro-mestiços) entre os de "classe" mais alta, definida por acesso a bens eletrodomésticos, escolaridade dos pais e acesso a trabalhador doméstico e tipo de habitação, tanto esses como aqueles estão mais concentrados nas classes mais baixas.

Contudo, insiste-se em falar em juventude/juventudes e a destacar marcas de um sistema de raça/classe em particular quando se focaliza instituições, como a escola e as relações sociais de nível primário, que seguem múltiplas codificações e por linguagens variadas – não ao azar os jovens singularizam moda e aparência como temáticas que identificam o ser jovem. Pode-se ler aparência como corpo, cor, cabelo, forma de estar, de se comunicar. Note-se que muitos jovens pesquisados em escolas (CASTRO; ABRAMOVAY, 2006; CAVALLEIRO, 2003) destacam expressões de racismos, ou seja, formas em que são vitimizados, por conta do cabelo e outros traços e fenótipos.

Insistimos que o exercício anterior de cálculo de diferenciais entre jovens segundo filiação racial em algumas dimensões refere-se a alguns tópicos e por uma leitura extensiva, mas que há que ampliar o sistema de indicadores e formas de mensuração e qualificação de expressões sobre relações sócio raciais e assim melhor detectar tipos de racismos.

Assim, na próxima parte, recorrendo à pesquisa que combinou técnicas quantitativas e qualitativas, focalizando alunos, professores e pais em escolas, defende-se o cuidado com o principio de igualdade, sugerindo que a instituição escola reproduz, ainda que não se admita desigualdades raciais.

Escola e desigualdades raciais: estudo de caso no Brasil[5]

Panorama Temático da Pesquisa

> [A III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e outras Formas de Intolerância – Durban] Insta os Estados a assegurarem igual acesso à educação para todos, na lei e na prática, e a absterem-se de qualquer medida legal ou outras que levem à segregação racial imposta sob qualquer forma no acesso à educação (§ 122);
> Insta os Estados a incentivarem a ativa participação, bem como envolver mais de perto os jovens na elaboração, planejamento e implementação de atividades de luta contra o racismo, a discriminação racial, a xenofobia e intolerância correlata e exorta os Estados, em parceria com as organizações não governamentais e outros atores da sociedade civil, a facilitarem o diálogo entre jovens tanto em nível nacional e internacional sobre racismo, discriminação, raça, xenofobia e intolerância correlata (§ 216) (ONU, 2001).

Em consonância com o sublinhado em Durban, uma das contribuições do esforço conjugado de muitas agências e pesquisadores tem sido a indicação do caráter institucional que pode adquirir o racismo, que vai além da relação entre racismo e preconceitos. Nesse sentido, reconhece-se a importância estratégica que tem a escola, a educação e também a juventude no combate ao racismo e na defesa dos direitos humanos.

No plano das discriminações, instituições, como a escola, podem servir à sua reprodução e, com isso, reduzir possibilidades de mobilidade educacional e social de crianças e jovens negros. A escola não necessariamente está atenta à relevância do clima escolar e das relações sociais para o desempenho escolar, o qual pode ser afetado por sutis formas de racismo, que muitas vezes não são assumidas ou conscientemente engendradas.

Esta parte do trabalho refere-se primeiro de forma panorâmica à pesquisa desenvolvida em 2004, tendo a escola como referência, com crianças e jovens, ou seja alunos das últimas séries do ensino fundamental e da terceira do ensino médio, além de pais e professores, em 4 cidades: Belém, Porto Alegre, Salvador e São Paulo; e a capital, Brasília (Distrito Federal) no Brasil. A pesquisa explora análises qualitativas quando se ouviu crianças e jovens, seus pais e os professores em escolas publicas e privadas.[6] Em um segundo momento mais nos referimos à exploração de um banco de dados sobre desempenho escolar em provas de

português e matemática - Sistema de Avaliação do Ensino Básico[7] (Saeb) do Ministério de Educação, de 2003.

Como ressaltado por outros pesquisadores também na pesquisa se destaca que o comum é o sentimento de exclusão em relação a escola por parte do aluno negro, ou como sublinha Menezes (2001, p. 8) "exclusão simbólica pois tem matricula mas não é integrado".

Alerta-se sobre a sutil trama das discriminações, do racismo institucionalizado, processo não restrito a escola X ou Y, mas sugerindo uma cultura não assumida de estranhamento e discriminações naturalizadas, na qual os agentes não se reconhecem como sujeitos. De fato racista comumente é o outro, a escola é concebida como o lugar da igualdade, *onde todos aqui são tratados como igual,* segundo uma professora negra da cidade de Salvador, o que embasa por parte de professores e pais, críticas a políticas que reconheçam a diversidade e a importância de tratar de forma diferente os desiguais para melhor combater desigualdades.

Indica-se na pesquisa que, quanto mais escura a cor da pele com a maior probabilidade as crianças e jovens que entraram na escola e nela ainda estão, concentrarem-se nas escolas públicas (Por exemplo, no Estado de São Paulo, em 2003, segundo dados do banco do Saeb, nas escolas públicas 40,50% dos alunos eram classificados de brancos e 55% de negros. No mesmo estado, nas escolas privadas a proporção de brancos era de 69,10% e de negros 22,40% – (CASTRO; ABRAMOVAY, 2006). Ao se analisar infra-estrutura, recursos vários das escolas públicas traça-se um quadro de precariedades.

As análises da pesquisa sobre problemas de ensino e infra estrutura de escolas públicas, com maior probabilidade escolas de negros e dos brancos mais pobres, dão munição para a defesa da combinação entre políticas redistributivas com políticas de reconhecimento, ou seja políticas mais criativas que saiam da dicotomia políticas universais x políticas focalizadas, uma vez que uma escola de qualidade é ao mesmo tempo investimento em um bem comum e necessária a emancipação e mobilidade social dos negros. De fato a combinação de políticas de reconhecimento com políticas redistributivas tem sido um desafio para os movimentos sociais identitários.[8]

O exercício de comparação entre cosmovisão de atores (alunos, professores e pais) e a "realidade" de diferenças quanto a desempenho entre alunos brancos e negros, documentada por análises estatísticas e estudos de caso resulta em achado não esperado. A maioria dos entrevistados tende a negar que há diferenças no desempenho escolar entre alunos negros e brancos, apesar dos dados das provas de avaliação do Ministério de Educação através do Saeb indicarem que a tendência

é que tanto alunos brancos e alunos negros se concentrem em pontuações tidas como críticas, mas que os diferenciais entre alunos por filiação racial indicam que com maior probabilidade as notas dos alunos negros são inferiores. Os professores são mais veementes a recusar tal "evidência". E os que a aceitam, pais e professores, sugerem que não há condicionamentos sócio-institucionais para tanto, e sim diferenças devido a empenho pessoal dos próprios alunos, eximindo-se a escola de responsabilidade nas trajetórias educacionais dos alunos, e que essa possa estar colaborando para que uns, os negros, tenham notas inferiores, menor desempenho.

Como admitir, se o que se nega em princípio é a desigualdade, se se defende que todos são iguais e todos podem se empenhar, se quiserem, em iguais condições? Os que concordam que os alunos negros têm menor desempenho quando não culpam as crianças e os jovens, culpam suas famílias, as famílias dos negros que *não cuidam, não acompanham os trabalhos, não têm nível, não têm condições econômicas* (expressões de professores) ou transferem para uma genérica referência à situação socioeconômica, considerada inferior para o caso dos negros. Tem-se, portanto em tal debate, implícita a ideologia da igualdade na escola, em nome da qual se nega a importância de reforço escolar, atenção a cotidianos, práticas, vontades, afetos e significados da escola, da educação, dos projetos de vida e como tais construtos de vida são afetados por discriminações, sentir-se fora de lugar, não pertencer, mal estares derivados pela autonegação identitária o que se constrói na relação com o outro, tido como superior, o normal, e como esse outro o desqualifica.

Note-se que as análises estatísticas, controlando estrato socioeconômico dos grupos familiares das crianças e jovens, sobre notas nas provas do Ministério de Educação – Saeb em Matemática e Português de fato indicam que nos estratos mais altos os índices de desempenho são menos críticos, reforçando a tese comum de que a questão é inscrição por classe, por pertença a um grupo socioeconômico, ou seja, teriam mais baixo desempenho escolar os mais pobres por falta de recursos, capital familiar, possibilidade dos pais ajudarem nas lições e tipo de escola. Contudo se além de estrato sócio econômico também se controla cor/raça, os dados do Saeb, indicam que a pobreza iguala por baixo, os "brancos" e os "não brancos" mais se destacam em níveis mais críticos quanto a notas naquele teste, mas estão mais próximos. Já os considerados brancos e os considerados negros (de cor preta e parda) ainda que apresentem notas um pouco mais altas quando de estrato sócio econômico familiar superior, mais se distanciam entre si, sendo que os negros teriam notas bem mais baixas que seus colegas de "classe" social, brancos.

Quadro que já questiona que situações objetivas de igualdade, ou de igualdade formal, se restritas a alguns indicadores, como escolaridade do pai, posse de bens eletro domésticos e existência de trabalhadora doméstica (proxies de "classe social"), não são suficientes para garantir igualdade econômica-político-cultural entre brancos e negros e que raça tem um efeito sobre desempenho que atravessa, é condicionado mas não superado pela condição econômica familiar.

> Todos os fatores escolares, incluindo os professores, e familiares indicam a mesma tendência. Eles sugerem que as condições escolares positivas se potencializam quando se referem aos alunos brancos, produzindo uma espiral favorável que os impulsiona bem mais do que impulsiona os alunos negros e pardos. Assim, esse resultado mostra que a melhoria das condições de ensino pode contribuir para elevar a média do desempenho escolar, mas com sensíveis desigualdades entre estratos [raciais] (SOARES; ALVES, 2003, p. 158).[9]

Muitos professores, também em nome da igualdade de tratamento que a escola deveria ministrar se posicionam contrários a inclusão de uma educação cidadã, que destaque raça, consideram que *levanta o problema*. Outros defendem que essa é função da família. Mas há vários professores que defendem ações inclusivas e de combate a discriminações, mais além de chamadas de atenção pontuais e que recusam o não ver, o não falar para não estimular diferenças. O problema maior, é o limitado leque de propostas criativas, que comumente não avança além de palestras e conversas com os diretamente envolvidos em atos reconhecidos de violência racial, ou chamar os pais para conversar sobre alguma situação de violência socioracial.

Não chegam aos profissionais da educação, professores e diretores em muitas escolas, ao que parece, escritos de estudiosos sobre a questão racial e a escola no Brasil. Desconhece-se que vários pesquisadores têm estudado e apresentado propostas de ações por parte da escola para a educação para a diversidade e de estimulo à reparação de silêncios sobre a África e o povo negro na história do Brasil, considerando a falta de referências a propostas mais inovadoras (sobre propostas por uma educação sensível a raça nas escolas, ver entre outros (ROMÃO, 2001; CAVALLEIRO, 2001; NASCIMENTO, 2001; SANTOS, 2001; GOMES, 2001; SILVA, 2005; GOMES; SILVA, 2002; LIMA, 2005).

Na pesquisa se sugere que embora a escola devesse ser a casa da razão, boa parte das posturas sobre temas relacionados à raça se embasam em "achismos", desconhecendo história, fatos e debates informados. "Achismos" e pré-conceitos

se realimentam. A expressão de posições sobre os temas contemporâneos analisados sugerem ligeireza no acesso a complexos debates como o relativo a políticas de cotas; sobre as fronteiras e pontes entre classe e raça e entre políticas universais e focalizadas. Poucos dizem "não sei", "não conheço" e muitos adultos – pais e professores – tendem a avaliar a heterogeneidade e rica história do movimento negro por algumas posturas sectárias de alguns tidos como representantes de um movimento tão plural. Também qualificam vários de postura *anti-brancos* a denúncia de privilégios por parte do movimento negro e a sua luta contra desigualdades socioraciais, sem a necessária reflexão sobre des-identificações entre um radicalismo necessário, como ir a raízes da produção de preconceitos e discriminações e denunciar agencias que colaboram na reprodução desses, e sectarismos – ajuizamentos reificados, que culpabilizam pessoas de processos sociais estruturados em reproduções diversas como o racismo.

O saber militante e comprometido, orientado a apostar em mudanças, ressalta o lugar estratégico da escola para uma outra educação que sublinhe a positividade do negro na história e a sua possibilidade em ser história em projeto, sujeito de outro vir a ser o que pede uma educação que estimule o estar juntos por projetos coletivos, pela raça, entre outros nessa linha, (GOMES; SILVA, 2002; SILVA, 2005). De fato há sempre um grito de alerta e proposta por uma outra escola na maioria das pesquisas criticas à representação dos negros nos livros escolares, à ocultação do lugar do negro na história do Brasil ou sua apresentação como liderança e por participação afirmativa e às relações sociais entre pares e como se marginaliza potencialidades, cortando vontades e empenho nas relações entre professores e alunos negros.[10]

Pensar a diferença mais além da desigualdade: desafio à escola

Raça e escola é equação que desafia a formação de professores. A chamada sobre a importância de práticas pedagógicas pautadas pelo reconhecimento das diferenças remete à necessidade de uma aproximação crítica ao conceito de igualdade.

O conceito de igualdade é um ganho do léxico liberal, mas tem também artimanhas que podem colaborar para reproduções de códigos tradicionais, limitantes de mudanças e do exercício da criatividade. O vocabulário da igualdade,

bem intencionado e informado pelas gritantes desigualdades sociais como entre os negros e brancos, muitas vezes não dá conta da riqueza de linguagens das distintas identidades e como o reconhecimento de tais singularidades e diferenças pode colaborar para sociedades em que se apele menos para identidades fixas, mas principalmente para o direito de se inventar formas de ser, estar e se relacionar. Mais uma vez se recorre a Silva (2005) que alerta que ser negro é um estado, construído em relações assimétricas e desumanizantes, mas também é um projeto, um vir a ser que decola da riqueza da cultura afro-brasileira, o que pede dês-identificações, reinventar-se. Tal processo lembra que também branquitude, o privilégio de ser branco, a construção desse estado deveria ser mais acessado, tarefa que foge o escopo dessa pesquisa.[11]

A radicalidade no acesso à questão racial no Brasil, uma questão que é, portanto de negros e brancos, estaria em ir além da igualdade de direitos, mas buscar relações sociais de respeito às diferentes formas de ser, de se apresentar e mais do que isso, sair da tolerância e buscar diálogos, compreender e aprender com a riqueza das diferenças, das várias histórias singulares.

A inclusão do debate sobre raça nas escolas vai além do necessário reconhecimento dos direitos humanos dos afro-descendentes. É um tipo de reparação histórica e tem a ver com um projeto de nação, um projeto nacional de educação que reconheça "as diferentes culturas constitutivas da nação brasileira, as relações que mantêm entre sí grupos étnico/raciais e integrantes seus, assim como outras relações sociais" (GONÇALVES; SILVA, 2003, p. 388).

Desvenda-se por ativismos e estudos, muitos publicados por uma intelectualidade negra, sendo que muitos jovens e do campo da educação popular e da educação formal, uma outra história que não aquela em que fomos por séculos socializados, pautada na ideologia do "racismo cordial". Combinam-se histórias de dor, silêncios sofridos por discriminações com propostas de políticas públicas e por educação cidadã. Se até recentemente a tônica seria o investimento em identidades, na auto estima de negras e negras, destaque da contribuição cultural dos afro-descendentes, além de chamadas políticas focalizadas, há também correntes entre ativistas e intelectuais orientados para a questão racial por combinar orientação por redistribuição e reconhecimento, ou seja, direcionada ao povo negro, mas também sublinhando a democratização do uso de recursos públicos para o beneficio de todos, brancos e negros, em situações de exclusões (NEVES, 2005).

Desigualdades de desempenho escolar entre alunos brancos e negros em escolas brasileiras

No Sistema de Avaliação Nacional (Saeb) de 2003, não apenas os alunos brancos alcançaram uma proficiência média maior que a dos alunos negros em todas as séries pesquisadas, como também essas diferenças entre as médias de brancos e negros aumentam à medida que os alunos avançam no sistema educacional. Ou seja, as menores diferenças entre as proficiências médias de alunos brancos e negros são encontradas na 4ª série do Ensino Fundamental, havendo um aumento tanto na 8ª série do Ensino Fundamental quanto na 3ª série do Ensino Médio.

Analises multivariadas feitas com dados do Saeb vêm tentando indicar fatores associados com as diferencias de desempenho. Dentre esses fatores, o mais comumente evocado para a explicação da desigualdade racial na educação brasileira é a condição socioeconômica dos alunos. A própria literatura sobre o assunto afirma ser a situação socioeconômica das famílias dos estudantes um fator fundamental para a determinação de seu desempenho escolar (HASENBALG; SILVA, 1990; FERRÃO *et al.*, 2002; SOARES; ALVES, 2003; FATORES..., 2004; CARVALHO, 2004a; BONAMINO *et al.*, 2005).

A questão, então, é saber se a diferença socioeconômica explica toda a diferença de proficiência entre alunos brancos e negros, considerando que é notória a sobre-representação de pretos e pardos nas camadas mais pobres da população. Para isso, o estrato socioeconômico[12] a que pertencem os alunos foi utilizado como variável de controle para observar se as diferenças na proficiência "tendem a desaparecer ao se igualar os grupos de cor por esse critério" (HASENBALG; SILVA, 1990, p. 79).

Na avaliação de matemática da 4ª série do Ensino Fundamental, todavia, a proporção de alunos brancos abaixo da média considerada pelo Saeb como "crítica" é menor do que aquela observada dentro do grupo negro em todas as cinco faixas de renda analisadas. Ou seja, mesmo quando se observa a proficiência de alunos brancos e negros de mesma "classe" socioeconômica,[13] os estudantes negros possuem um desempenho escolar abaixo daquele atingido pelos estudantes brancos.

Na Tabela 9, a seguir, se associa classe socioeconômica, segundo o critério Brasil, com cor/raça, considerando a proporção de alunos com média considerada "crítica" ou "muito crítica" (critério Saeb).

Tabela 9.
PROPORÇÃO (%) DE ALUNOS DA 4ª DO ENSINO FUNDAMENTAL COM PONTUAÇÃO CONSIDERADA "MUITO CRÍTICA" OU "CRÍTICA" NOS TESTES DE MATEMÁTICA, SEGUNDO A RAÇA E A "CLASSE SOCIOECONÔMICA" – BRASIL, 2003

"Classe socioeconômica"	*Proporção de alunos com pontuação considerada "muito crítica ou "crítica"*		*Diferença da proporção de alunos brancos e negros com pontuação considerada "muito crítica" ou "crítica"*
	Brancos	**Negros**	
A	10,30	23,40	-11,10
B	25,80	31,40	-5,60
C	44,10	48,90	-4,80
D	61,80	64,00	-2,20
E	78,70	80,60	-1,90

Fonte: Inep/Saeb (2003).
Nota: A categoria negro é formada pela soma de pardos e pretos. Castro e Abramovay (2006b, p. 121).

No grupo menos privilegiado economicamente, chamado pelo Critério de Classificação Econômica Brasil[14] de E, 80,6% dos alunos negros obtiveram uma pontuação abaixo da média considerada pelo Saeb como "crítica",[15] enquanto esse valor foi de 78,7% dentro do grupo branco, o que resulta em uma diferença de 1,9%. Dentre os alunos pertencentes à classe econômica D, o grupo negro teve 64% de seus integrantes pontuando abaixo da média, ao passo que esse valor foi de 61,8% para o grupo dos brancos, o que representa uma diferença de 2,2%. Na classe econômica C, a diferença entre brancos e negros foi de 4,8%, com 44,1% dentre brancos e 48,9% dos negros tendo um rendimento escolar abaixo da média.

Nas classes econômicas mais altas, a B e A, a mesma tendência descrita acima – de ampliação da vantagem dos alunos brancos sobre os negros – se mantém. Dentro da classe econômica B, 31,4% dos alunos negros obtém uma pontuação abaixo da considerada como "crítica", valor que é de 25,8% dentre os alunos brancos, o que significa uma diferença de 5,6%. Mas é na classe econômica mais elevada, A, onde ocorre a maior desigualdade entre brancos e negros. Nesta classe econômica, enquanto 23,4% dos negros pontuaram abaixo da nota considerada como "crítica" pelo Saeb, esse valor é de apenas 10,3% dentro do grupo racial branco, o que resulta em uma vantagem de 11,1% dos destes sobre aqueles (ver tabela 9).

Com isso, não apenas é possível se observar que os estudantes negros estão em condição de desvantagem em relação aos estudantes brancos em todas as "classes socioeconômicas" analisadas, mas também que essa desvantagem se amplia conforme se analisa as "classes" mais altas. Os dados acima sugerem, então, que nem toda a diferença de proficiência entre alunos brancos e negros pode ser atribuída à condição socioeconômica das famílias dos estudantes, pois mesmo em situações de igualdade socioeconômica os alunos negros atingem uma proficiência média inferior àquela obtida pelos alunos brancos. Mas esta análise pede outros estudos, uma vez que no critério Brasil de classificação sócio econômica, não se considera renda familiar – mas há equivalências, ver Anexo 2 – e sim variáveis *proxy* de nível socioeconômico, como escolaridade do pai, posse de bens eletrodomésticos, situação da habitação e existência de empregado doméstico. Pelo menos com tal indicador pode-se adiantar que o nível de vida não seria em si suficiente para minimizar diferenciais quanto a desempenho segundo raça/cor.

Breves considerações finais

Note-se que pela pesquisa qualitativa, com pais, alunos e professores em escolas do Brasil é comum se negar que há diferença de desempenho escolar segundo a cor/raça dos alunos e quando se aceita, a tendência é culpar a família ou a falta de empenho individual, ou ao fato dos alunos negros estarem mais concentrados em escolas públicas, com qualidade de ensino inferior.

Também é comum negar que há racismo nas escolas, em que pese se ter identificado formas pejorativas de apelidar negros, referências negativas a cabelos e outras características físicas de alunos negros e outras ocorrências que afetam a auto estima do aluno negro (CAVALLEIRO, 2003; CASTRO; ABRAMOVAY, 2006). De fato como vários pesquisadores têm alertado (*e.g.* CAVALLEIRO, 2003) e constatamos na pesquisa de referência da segunda parte deste trabalho (CASTRO; ABRAMOVAY, 2006) há formas de tratamento diferenciadas por professores e alunos no que se refere aos alunos brancos e negros em muitas escolas. Por outro lado vários estudos com dados do Saeb de fato indicam que as notas diferem segundo cor/raça em detrimento de negros. Constatamos neste trabalho que os diferenciais segundo raça/cor dos jovens são mais altos em relação a desempenho escolar que em muitas dimensões pesquisadas como próprias das vidas dos jovens, tais quais as que trabalhamos na primeira parte deste trabalho

(analise de posições e representações), sugerindo que há formas sutis de racismo e não percebidas ou tidas como tais pelos próprios atores/atrizes que delas participam o que pede mais cuidado sobre mensuração e qualificação do que é racismo, e investigação sobre formatações de racismo institucional, como o reproduzido pela escola.

Notas

[1] Segundo Hasenbalg (1991 *apud* BRANDÃO, 2006, p. 1) "a raça ou filiação racial deve ser tratada como uma variável ou critério que tem um peso determinante na estruturação das relações sociais, tanto no sentido objetivo quanto subjetivamente!"

[2] Note-se que oficialmente, considerando os documentos da Secretaria Nacional de Políticas Especiais para Juventude, do Brasil, a faixa etária relativa aos jovens é de 15 a 29 anos, enquanto várias organizações internacionais usam o intervalo de 15 a 24 anos.

[3] Ver em nota da tabela 2 como é construído o conceito de classe socioeconômica nessa pesquisa (ABRAMOVAY; CASTRO, 2006, p. 17).

[4] Note-se que as tabelas que se seguem não trabalham na maioria das vezes com a distribuição mas que apenas se destacou aquela categoria que apresentava a maior concentração, ou proporção mais alta na distribuição.

[5] A parte que se segue está baseada em trabalho coordenado por Castro e Abramovay e contou com a colaboraçao dos pesquisadores Luciana de Oliveira Dias Mattos, Adailton da Silva, Waldemir Rosa, Lauro Stocco II, Danielle Oliveira Valverde e Maria Vilar Ramalho Ramos. Ver Castro e Abramovay (2006). A pesquisa foi realizada em cinco cidades de cada grande região do Brasil (Norte, Nordeste, Sudeste, Sul e Centro Oeste) e no Distrito Federal.

[6] Foram realizados 26 grupos focais com alunos das duas últimas séries do ensino fundamental e dos dois primeiros anos do ensino médio; 13 grupos focais com professores; 11 grupos focais com pais de alunos; 43 entrevistas individuais com professores; 24 com diretores e 55 com pais de alunos sobre temas tais como: infra estrutura da escola; relações sociais entre os atores da escola; desempenho escolar; percepções sobre raça e racismo; relações raciais na sala de aula (por observação não participante); percepções sobre temas contemporâneos, como o ensino da história da África e do povo negro no Brasil (lei n. 10 639/03 do Ministério de Educação); movimento negro; cota para estudantes negros nas universidades e formas como a escola lida com o debate sobre raça e racismo.

[7] O Saeb vem sendo aplicado em escolas publicas e privadas no Brasil desde 1993. Esse sistema de avaliação aplica testes de língua portuguesa e matemática a alunos de 4ª e 8ª séries do ensino fundamental e de 3ª série do ensino médio. Alem disso também são coletadas informações sobre as escolas, diretores, professores e alunos das séries avaliadas, como: perfil demográfico e socioeconômico de alunos, professores e diretores; infra-estrutura escolar, mecanismos de gestão escolar, práticas docentes, hábitos de estudo dos alunos, entre outras. Usa-se uma "escala de proficiência" para avaliar desempenho dos alunos. Em matemática o valor esperado para um aluno da 4ª série do ensino fundamental é de 250 pontos, sendo que uma pontuação de até 125 pontos é considerada "muito critica" e de 175 pontos "critica". Na 8ª série a pontuação esperada é de 325 unidades, sendo que um valor de até 175 pontos é considerado "muito crítico" e de 250, "crítico". No 3º ano do ensino médio a pontuação esperada pelo Saeb é de 450 pontos, sendo "muito crítico" qualquer valor até 200 pontos, e "crítico o que chegue até 300 (CASTRO; BRAMOVAY, 2006, p. 2).

[8] Ver Fraser (1997), mas se referindo a gênero.

[9] Originalmente, os autores escrevem "estratos sociais", ao invés de "estratos raciais". Mas como toda a argumentação desenvolvida por eles salienta a ampliação das desigualdades raciais mesmo entre indivíduos pertencentes ao mesmo estrato social, acreditamos que a substituição da palavra "sociais" por "raciais" reflete melhor o teor de sua argumentação.

[10] Ver nesta linha entre outros, os textos apresentados em Abramowics e Silvério (2005), Cavalleiro (2001), Fazzi (2004), Gomes e Silva (2002) e Lima (2005).

[11] Ver entre outros autores sobre o tema Rossato e Gesser (2001).

[12] Para informações sobre o critério Brasil de classificação socioeconômica utilizado neste trabalho, ver a seção sobre pesquisa quantitativa da Metodologia da pesquisa em Castro e Abramovay (2006) e o conceito de classe socioeconômica na nota da Tabela 2.

[13] Usa-se a expressão "classe" econômica com reservas, pois não se acessa o debate sociológico, em particular o marxista sobre o uso do termo, mas se recorre a uma classificação por variável como mensurada pelo Saeb que se aproxima de padrões de consumo de bens eletrodomesticos, existência de empregado domestico, tipo de habitação e escolaridade dos pais, ou seja recorrendo ao chamado "critério Brasil".

[14] Ver nota 21.

[15] Ver nota anterior.

Referências

ABRAMO, Helena. Considerações sobre a tematização social da juventude no Brasil. **Revista Brasileira de Educação**, São Paulo, n. 5, v. 6, p. 25-36, 1997.

ABRAMOVAY, Miriam; CASTRO, Mary Garcia (Coord.). **Juventude, Juventudes:** o que une e o que separa. Brasília, UNESCO, 2006.

ABRAMOWICS, Anete; SILVÉRIO, Valter Roberto (Org.). **Afirmando diferenças. Montando o quebra cabeça da diversidade na escola**. São Paulo: Papirus, 2005.

BERQUÓ, Elza. Como se casam brancos e negros no Brasil. IN: LOVELL, Peggy (Ed.). **Desigualdades no Brasil Contemporâneo**. Belo Horizonte: UFMG, 1990.

BONAMINO, Alicia; FRANCO, Creso; ALVES, Fátima. **The color of educational inequalities in Brazil**. Disponível em: <http://www.preal.org/FIE/pdf/lopbc/Bonamino.pdf>. Acesso em: 2005.

BRANDAO. **Campanha:** Onde você guarda seu racismo?. 2006. Disponível em: <http://www.dialogoscontraoracismo.org.br/forms/interna. aspx?IdSecao=1 > Acesso em: 20 jun. 2005.

BRANDAO, André Augusto. **Negros e pobres- brancos e ricos:** perfis de raça e classe nos cursos mais e menos disputados em uma universidade publica. Disponível em: <www.abep.nepo.unicamp.br >.

CARVALHO, Marília Pinto de. Quem são os meninos que fracassam na escola?. **Cadernos de Pesquisa**, v. 34, n. 121, p. 11-40, 2004a.

CASTRO, Mary Garcia; ABRAMOVAY, Miriam. **Relações raciais na escola:** reprodução de desigualdades em nome da igualdade. Brasília: Unesco, 2006.

CASTRO, Mary Garcia *et al.* **Juventudes e sexualidade**. Brasília: Unesco, 2004.

CAVALLEIRO, Eliane dos Santos. **Do silêncio do lar ao silêncio escolar:** racismo, preconceito e discriminação na educação infantil. São Paulo: Contexto, 2003.

CAVALLEIRO, Eliane dos Santos. **Veredas das noites sem fim:** um estudo com famílias negras de baixa renda sobre o processo de socialização e a construção do pertencimento racial. 2003. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo.

CAVALLEIRO, Eliane dos Santos. **Racismo e anti-racismo na educação:** repensando nossa escola. São Paulo: Selo Negro; Summus, 2001.

FATORES associados ao desempenho em língua portuguesa e matemática: a evidência do Saeb – 2003. Rio de Janeiro: Fundação Cesgranrio, 2004.

CONSELHO NACIONAL DE JUVENTUDE. **Política nacional de juventude: diretrizes e perspectivas.** Brasília, 2006.

FAZZI, Rita de Cássia. **O drama racial de crianças brasileiras:** socialização entre pares e preconceitos. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

FERRÃO, Maria Eugênia. *et al*. **Aprendendo sobre a escola eficaz:** evidências do Saeb 1999. Brasília: MEC; INEP, 2002. Disponível em: <http://www.dmi.ubi.pt/~meferrao/INEP.pdf> . Acesso em: 2005.

FRASER, Nancy. **Justice interruptus:** critical reflections on the pos-socialist condition. Nova York: Routledge, 1997.

GILROY, P. **The Black Atlantic:** modernity and bouble consciousness. Cambridge: Harvard UniversityPress, 1993.

GOMES, Nilma Lino. Educação cidadã, etnia e raça: o trato pedagógico da diversidade. In: CAVALLEIRO, Eliane. **Racismo e anti racismo na educação:** repensando nossa escola. São Paulo: Selo Negro; Summus, 2001.

GOMES, Nilma Lino; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. **Experiências étnico-culturais para a formação de professores.** Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Multiculturalismo e educação: do protesto de rua a propostas políticas. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 29, n. 1, jan./jun. 2003.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: FAPESP; Editora 34, 1999.

HASENBALG, Carlos, VALLE SILVA, Nelson do. Raça e oportunidades educacionais no Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 18, p. 63-72, 1990.

LIMA, ARI. Funkeiros, timbaleiros e pagodeiros: notas sobre juventude e música negra na cidade de Salvador. **Cad. CEDES**, Campinas, v. 22, n. 5, 2002.

LIMA, Maria Nazaré Mota de (Org). **Escola plural:** a diversidade está na sala. Formação de professoras em História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Salvador: Cortez; CEAFRO; UNICEF, 2005.

LOPES, Ana Lucia. **Alunos Negro-mestiços concluintes do ensino superior**. 2003. Disponível em: <www.anpocs.org.br >. Acesso em: 20 maio 2008.

MACHADO, Elielma Ayres; BARCELOS, Luiz Cláudio. Relações Raciais entre Universitários no Rio de Janeiro. **Estudos Afro-asiático**, 2001, v. 23, n. 2.

MANNHEIM, Karl. **Diagnostico de nosso tempo.** Rio de Janeiro: Zahar, 1961.

MENEZES, Waléria. **O preconceito racial e suas repercussões na instituição escola.** Fundação Joaquim Nabuco, 2002. Disponível em: <http://www.fundaj.gov.br/tpd/147.html>. Acesso em: 2005. (Trabalhos para Discussão, n. 147).

MOEHLECKE, Sabrina. Ação afirmativa no ensino superior: entre a excelência e a justiça racial. **Educação & Sociedade**, v. 25, n. 88, p. 757-776, 2004.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. Sankofa: educação e identidade afrodescendente. In: CAVALLEIRO, Eliane. **Racismo e anti racismo na educação**: repensando nossa escola. São Paulo: Selo Negro, 2001.

NEVES, Paulo Sérgio da C. Luta anti racista: entre reconhecimento e redistribuição. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, ANPOCS, v. 20, n. 59, p. 81-96, out. 2005.

NOVAES, Regina. **O Projovem no cenário da política nacional de juventude.** Brasília: Secretaria Nacional de Juventude, 2007. Relatório de Atividades: 2006.

NOVAES, Regina. Juventude, percepções e comportamentos:a religião faz diferença?. In: ABRAMO, Helena; BRANCO, Pedro Paulo Martoni. **Retratos da juventude brasileira**. São Paulo: Instituto Cidadania, 2005.

ONU. **Informe**. In: CONFERENCIA MUNDIAL CONTRA O RACISMO, DISCRIMINAÇÃO RACIAL, XENOFOBIA E OUTRAS FORMAS DE INTOLERÂNCIA. Durban, 2001. Disponível em: < http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/e06a5300f90fa0238025668700518ca4/df63f5ce6e120207c1256b4f005438e2/$FILE/N0221546.pdf>. Acesso em: 25 maio 2008.

PINHO, Osmundo. A. Alternativos e pagodeiros: notas etnográficas sobre territorialidade e relações raciais no Centro Histórico de Salvador. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, n. 34, p.35-48, dez. 1998.

PINHO, Osmundo. Etnografias do Brau: corpo, masculinidade e raça na reafricanizaçao em Salvador. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 127-145, 2005.

PINHO, Osmundo. Lutas culturais: relações raciais, antropologia e política no Brasil. **Sociedade e Cultura**, v. 10, p. 81-94, 2007.

QUEIROZ Delcele. **O acesso ao ensino superior**: genero e raça. 2001. Disponível em: <www.cadernocrh.ufba.br>

RISERIO, Antonio. **A Utopia brasileira e os movimentos negros**. São Paulo: Ed 34, 2007.

ROMÃO, Jeruse. O educador, a educação e a construção de uma auto estima positiva no educando negro. In: CAVALLEIRO, Eliane (Org.). **Racismo e anti racismo na educação:** repensando nossa escola. São Paulo: Selo Negro, 2001.

ROSSATO, César; GESSER, Verônica. A experiência da branquitude diante de conflitos raciais: estudos de realidades brasileiras e estadunidenses. In: CAVALLEIRO, Eliane (Org.). **Racismo e anti racismo na educação:** repensando nossa escola. São Paulo: Selo Negro, 2001.

SANSONE, L. Funk baiano: uma versão local de um fenômeno global? In: SANSONE, L.; SANTOS, J. T. (Org.). **Ritmos em transito:** sócio-antropologia da música baiana. São Paulo: Dynamis; Salvador : Programa A cor da Bahia e Projeto s.a.m.b.a, 1997. p. 219-240.

SANTOS, Isabel Aparecida dos. A responsabilidade da escola na eliminação do preconceito racial: alguns caminhos. In: CAVALLEIRO, Eliane (Org.). **Racismo e anti racismo na educação:** repensando nossa escola. São Paulo: Selo Negro, 2001.

SILVA, Ana Célia da. **A discriminação do negro no livro didático.** Salvador: CEAO; CED, 1995.

SILVA, C.B.R. **Da terra das primaveras à ilha do amor:** reggae, lazer e identidade cultural. São Luís: EDUFMA, 1995.

SILVA, S. M. O lúdico e o étnico no funk do "Black Bahia". In: SANSONE, L.; SANTOS, J. T. (Org.). **Ritmos em transito**: sócio-antropologia da música baiana. São Paulo: Dynamis; Salvador : Programa A cor da Bahia e Projeto s.a.m.b.a, 1997.p . 201-217.

SILVA, Ana Célia da. A desconstrução da discriminação no livro didático. In: Munanga, Kabengele (Org.). **Superando o racismo na escola**. Brasília: MEC; SECAD, 2005.

SOUZA, Elisabeth Fernandes de. Repercussões do discurso pedagógico sobre relações raciais nos PCNs. In: CAVALLEIRO, Eliane (Org.). **Racismo e anti racismo na educação:** repensando nossa escola. São Paulo: Selo Negro; Summus, 2001.

SOARES, José Francisco; ALVES, Maria Teresa Gonzaga. Desigualdades raciais no sistema brasileiro de educação básica. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 147-165, 2003.

SPOSITO, Marilia; CARRANO, Paulo. **Juventude e políticas publicas no Brasil.** 2003. Disponível em: <http:/www.uff.br/obsjovem?Doc%20cient%EDficos.htm>. Acesso em 15 mar. 2008.

TELLES, Edward. **Racismo à brasileira:** uma nova perspectiva sociológica. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

TELLES, Edward. Repensando as relações de raça no Brasil. In: SILVÉRIO, Walter Roberto. Dossiê relações raciais. **Teoria e Pesquisa**, n. 42-43, São Carlos, jan./jul. 2003.

WELLER, Wivian. O hip hop como possibilidade de inclusão e de enfrentamento da discriminação e da segregação na periferia de São Paulo. **Caderno CRH**, v. 17, n. 40, p. 103-115, jan./abr. 2004. Disponível em: <www.cadernocrh.ufba.br>.

VALENTE, A. L. E. F. Ação afirmativa, relações raciais e educação básica. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 28, p. 62-76, 2005.

VIANNA, H. **O mundo funk carioca.** Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

WAISELFISZ, Julio. **Mapa da Violência:** os jovens do Brasil. Brasília: UNESCO, 2004. (v. 4).

Educação

Raça e educação: os elos nas Ciências Sociais Brasileiras

• *André Brandão* é Professor Programa de Estudos Pós-Graduados em Política Social da Universidade Federal Fluminense e Diretor-Adjunto do DataUFF (Núcleo de Pesquisas Sociais Aplicadas).

• *Anderson Paulino da Silva* é Mestre em Política Social pela Universidade Federal Fluminense.

O tema da educação encontrou cedo seu reconhecimento no campo das Ciências Sociais, mesmo que o sentido atribuído a esta nem sempre tenha sido o mesmo. No bojo das teorias sociais o conceito de educação se descreve de maneira mais freqüente por sua função de socialização e formação cultural e técnica dos indivíduos, aspecto que realça o papel dos sistemas escolares como um ícone do ideal de igualdade vislumbrado pelas modernas democracias capitalistas.

Durkheim (1972) argumentava que a autonomia alcançada pelos indivíduos em sociedade concorre com o papel socializador das instituições, sendo a educação formal nas sociedades complexas determinante para o ajustamento do indivíduo às funções especializadas do trabalho. Para ele, a transmissão dos valores compartilhados da cultura e a divisão dos indivíduos em funções especializadas do trabalho estariam na base da coesão social nas sociedades complexas. Portanto, pela importância que a educação escolar assume na conformação dessas tarefas, admite que sua função deva estar sob a exclusiva fiscalização do Estado.

A instituição de sistemas de educação universais aponta para uma noção de equidade social que se associa à competência do indivíduo na assimilação dos conteúdos que fazem parte dos currículos escolares. Em teoria, este argumento sustenta que o desempenho escolar dos indivíduos antecipa sua posição social na vida adulta. Contra essa noção, diversas pesquisas no campo da Sociologia

contemporânea, e mais recentemente no da Educação, vêm demonstrar as variações de rendimento relacionadas aos grupos diferenciados pela raça, sexo, classe e origem social.

Contudo, é quase consensual na maioria das abordagens a importância atribuída à educação na aquisição dos valores racionais e na ascensão social do indivíduo. Nas modernas sociedades ocidentais, o nível de escolarização individual representa também um tipo de distinção social, potencialmente capaz de converter-se na acumulação de bens materiais e definidor de formas próprias de interação.

Um tempo muito maior foi necessário para que a *raça* alcançasse o reconhecimento de elemento significativo na interpretação das relações sociais pelas Ciências Humanas. Em parte este fato pode ser atribuído à legitimidade alcançada pelos conhecimentos e pela inventividade das Ciências Naturais, enquanto as outras disciplinas ainda buscavam seu espaço. Daí, a percepção da raça como um dado essencial para definição das características físicas e biológicas dos indivíduos, com forte influência na definição das características culturais. Entremeadas nessa armadilha, as teorias evolucionistas e social darwnistas, surgidas no século XIX, chegaram a reconhecer nas características raciais o valor moral e as possibilidades de progresso ulterior de uma dada sociedade.

O encantamento por esse discurso impõe um desafio particular para sociedades multiculturais e multirraciais, ajustadas no curso do processo de dominação colonial, expropriação de povos nativos e da escravização de negros africanos, caso singular de países como os Estados Unidos, o Brasil e outros na América Latina. Para autores como Bhabha (1998), a dominação colonial se viabiliza por uma estratégia discursiva e psíquica ambivalente que representa seu interlocutor ao mesmo tempo como alguém próximo e estranho, articulando diferenças de cunho racial e sexual. Conforme afirma, este "modo de representação da alteridade" encontra justificativas estruturais e funcionais para sua reprodução, se fazendo eficaz à medida que estabelece sobre o "outro" uma fixidez estereotípica alheia à comprovação empírica da mensagem do discurso.[1]

Este efeito do discurso racial foi embotado pelas ciências durante no curso da dominação colonial do século XIX. A hierarquiazação das raças embora comumente seja referida como uma idéia restrita a um período histórico específico tem, sem dúvida, efeitos que perduram ainda na sociedade contemporânea. Isto inclui obviamente as instituições escolares, através da qual uma significativa parcela dos indivíduos assimila saberes e valores.

No caso particular brasileiro, além do discurso colonial, afeta também as instituições escolares uma certa falta de reconhecimento por parte das elites políticas tradicionais – mais especificamente estes segmentos tendem a não tomar a educação como um valor social. Não nos parece forçoso afirmar a existência de uma negligência histórica com a educação por parte das elites governantes no Brasil, especialmente aquela voltada para as camadas populares.

A emergência de políticas sociais afirmativas[2] orientadas para a raça, especialmente no campo da educação, é provavelmente a causa principal da crescente importância dada aos estudos que unem os temas da raça e educação nas Ciências Sociais brasileiras nas últimas décadas, tanto do ponto de vista político quanto social (BARBOSA, 2005). Na concepção de alguns autores, estas políticas originárias de terras estrangeiras, teriam o efeito de ferir a singularidade das relações raciais no Brasil. Para outros, estas medidas sinalizam para a possibilidade de reversão do quadro histórico de desigualdades entre os grupos raciais no País.

Em ambos os casos, as perspectivas analíticas adotadas por essas produções esbarram na dificuldade com que os próprios brasileiros lidam com a informação sobre sua identidade racial, sobretudo quando se trata do auto-reconhecimento quanto ao pertencimento a um dos grupos raciais específicos. Embora os dados oficiais sobre a identidade racial sinalizem mudanças importantes na operação dos símbolos étnicos e raciais entre os grupos com ascendência africana e indígena, elas não parecem atingir a maioria da população (PETRUCELLI, 2007). Este é um dado que certamente embaralha a visão para uma apropriação simples do "problema das raças" no Brasil. Nesse caso, não se deve perder de vista as intenções presentes nos pressupostos, conceitos e categorias analíticas que fazem parte do repertório de pesquisadores, especialistas e militantes envolvidos com a temática.

Por estes variados pontos de vista, a existência de um *contiuum de* cores na sociedade brasileira assume perspectivas que se confrontam em idéias que se filiam a crença do convívio pacífico de um festivo mosaico de gente ou da vigência de uma estrutura na qual a estratificação social corresponde à gradação de cores na sociedade – o que compromete os direitos de cidadania da maior parte da população negra. De certo modo, pode-se afirmar que ainda hoje esses são os pontos principais que alimentam a maior parte dos debates que tentam dissecar o caráter das relações entre brancos e negros no Brasil, transitando entre as evidências do "mito" e do "fato" – da harmonia racial e das vantagens associadas aos grupos de cor mais claros.

Neste sentido, a maior parte dos estudos recentes que buscam analisar os vínculos entre "raça e educação" questionam até que ponto o atributo social da raça pode ser considerado como uma barreira às possibilidades de formação cultural e realização individual no sistema educacional. Estas dúvidas tornam-se tanto mais relevantes quanto mais o direito a educação é tomada por base dos sistemas sociais democráticos e elemento distintivo na disputa por posições mais favoráveis na estrutura social, fato que vem sendo muito enfatizado nas pesquisas mais atuais sobre o tema da mobilidade social (PASTORE; VALLE SILVA, 2000).

Segundo ressaltam estes estudos, as transformações na estrutura do mercado de trabalho contemporâneo tanto estimulam a ascensão social quanto elevam o peso da competência, da qualificação e da educação como elementos indutores da mobilidade ascendente. Para os autores, neste tripé a

> educação é o mais importante determinante das trajetórias sociais futuras dos brasileiros [...] Não é exagero dizer que a educação constitui hoje o determinante central e decisivo do posicionamento socioeconômico das pessoas na hierarquia social (PASTORE; VALLE SILVA, 2000, p. 40).

E não deve ser desprezível o número daqueles que, orientados pelo mito da democracia racial, imputarão aos próprios sujeitos marginalizados às responsabilidades por sua pouca escolarização e baixo desempenho no interior dos sistemas escolares, o que se reflete diretamente nas posições e rendimentos alcançados no mercado de trabalho.

Neste sentido, a proposta lançada por este artigo requer percorrer os fatores que desencadeiam a persistência das desigualdades educacionais entre brancos e não-brancos no contexto atual da sociedade brasileira, identificando ao nível teórico o papel assumido pelas Ciências Sociais. Como é da natureza da própria disciplina, o texto perpassa os conflitos que resultam na produção e acumulação de novos saberes e conhecimentos. É preciso ressaltar ainda que a ótica que privilegia as relações entre negros e brancos no Brasil é justificada, parcialmente, pelas incertezas relacionadas à propriedade da educação escolar indígena, questão que certamente exige um outro nível de especialização.

Finalmente, ante a conclusões apressadas, e muitas vezes desinformadas, não é demais rever o histórico da relação da população negra com a educação no Brasil. Deve-se ter em mente que é no curso da história que se fundamenta a aquisição e as formas de aquisição dos variados bens materiais e simbólicos a partir do qual se define um tipo de relação privilegiada com os conteúdos escolares.

Sendo fiel a linguagem consagrada por Bourdieu (2003), podemos afirmar que estes recursos constituem tipos de capital que apropriados ou recebidos por herança familiar condicionam *a priori* os rendimentos obtidos pelos indivíduos no ambiente escolar.

O Estado-nação e a cidadania das raças

Uma das principais características do regime escravocrata no Brasil era a vedação do acesso ao ensino público de negros escravizados e africanos, ainda que livres ou libertos. Essa proibição encontrava vários sentidos. Um deles era o de assegurar o controle sobre a população escravizada, prevenindo a possibilidade de fugas e rebeliões. Outro, já indicado neste texto, está relacionado com papel desempenhado pelas teorias racistas ainda nas primeiras décadas do século XX, que associavam às características específicas da "raça branca" a capacidade para o exercício de certas atividades intelectuais.

O período pós-abolicionista também não gerou de imediato efetivos avanços sobre as condições sociais de vida da população pobre brasileira, onde agora se enquadravam os antigos escravos. Muito embora já não houvesse mais nenhum impedimento legal de acesso a qualquer nível de ensino, nas primeiras décadas do século XX o país ainda se conservava como uma verdadeira "ilha de letrados", já que 65% da população permanência analfabeta (CARVALHO, 2004). O despertar do capitalismo e a transição democrática – com as devidas ressalvas desejamos incluir nessa colocação o fim da escravidão como característica principal do modo de acumulação – coloca para as sociedades formadas nessa estrutura o desafio de como lidar com a herança recebida da velha ordem. Nela se inclui a questão sobre como lidar com a imensa massa de descendentes de africanos no país.

Se bem que a política do Jim Crow norte-americana pudesse se pautar como um modelo para as nações livres situadas mais ao sul do Equador, as soluções adotadas não foram assim tão alinhadas. Mesmo com as teorias deterministas raciais ainda muito em voga nas duas primeiras décadas do século XX, é possível reconhecer uma certa originalidade no modo com que são apropriadas pela intelectualidade brasileira, de modo a não inviabilizar a possibilidade de uma nação mestiça (SCHWARCZ, 2003).

A ausência de uma linha de cor marca a principal diferença entre a ordem pós-abolicionista brasileira e a de países igualmente escravistas como os Estados

Unidos e a África do Sul. Para Marx (1996) essa diferença é justificada pelo temor das elites dirigentes brasileiras quanto à possibilidade de eclosão de conflitos raciais que viessem a inviabilizar a manutenção da unidade do Estado-nação.

Assim, na falta de dispositivos legais que normalizassem a relação entre os grupos raciais, a sociedade brasileira estabeleceu um sistema de classificação racial informal, que na prática hierarquizou os indivíduos pela cor da pele e outras características fenotípicas que relacionavam o indivíduo ao *status* anterior do escravo.[3] Além disso, inúmeros esforços foram empreendidos pelo governo brasileiro com intuito de eliminar os traços da população de origem africana, por meio de incentivos diversos à importação de mão-de-obra estrangeira. A expectativa era de se fazer prevalecer, num espaço de tempo de um século, a hegemonia e as características positivas associadas à raça branca.

Neste contexto, no que diz respeito aos aspectos históricos que se revertem em vantagens competitivas para ascensão dos grupos étnicos imigrantes que passaram a compor a sociedade brasileira nas primeiras décadas do século XX Figueiredo (2002) afirma:

> A ascensão social dos negros não pode ser analisada seguindo a mesma lógica da ascensão das minorias étnicas. Essas minorias usam estratégias comuns de ajuda mútua e solidariedade étnica que no caso dos negros não extrapolam o limite familiar...os profissionais negros disputam no mercado do trabalho com os profissionais brancos, não tendo a seu favor os recursos étnicos de que desfrutam outras minorias e tendo contra a sua ascensão o racismo da sociedade brasileira, o que os faz constantemente terem de dar provas da sua capacidade profissional (FIGUEIREDO, p. 53).

Esta conclusão remete aos efeitos perversos da desconstrução de uma possível identidade baseada em aspectos étnicos ou raciais por parte da população negra escravizada no Brasil. Rompe também com a tese clássica, segundo a qual a anomia social e o despreparo técnico e moral dos negros são os elementos principais do retardamento de sua ascensão social e, conseqüentemente, da vitimização pelo racismo (FERNANDES; BASTIDE, 1971; FERNANDES, 1965).

Nas décadas seguintes à abolição surgiram associações com fins educativos visando à alfabetização e a escolarização dos negros. Este foi um recurso utilizado pelo movimento social negros, em referência as mesmas estratégias de adaptação adotadas por grupos de imigrantes (SISS, 2004). No entanto não parece possível avaliar concretamente seus efeitos na promoção social de indivíduos negros. É sabido, no entanto, que muitas dessas instituições tinham caráter multicultural

e assimilacionista, ou seja, buscavam integrar os negros aos valores e a estética da sociedade branca.

Por seu turno, a ascensão pela via educacional representa o instante em que se esmaece entre os grupos étnicos imigrantes a força da socialização primária em favor da acepção de valores mais universais, advindos da convivência com indivíduos que extrapolam o círculo do grupo original e pela prática de profissões liberais. Porém, no caso dos negros, de modo oposto, será o enfrentamento das barreiras impostas à sua ascensão social que o farão, muitas vezes, reconhecer a sua identidade negra. Atualmente, essa tese é corroborada por trabalhos como os de Teixeira (2003) e Sansone (2004).

A construção de uma identidade racial particular subjacente a uma identidade nacional europeizante aparece-nos como um fator decisivo para a compreensão do curso que as políticas raciais viriam assumir, sendo também em grande parte explicativa dos dramas pessoais experimentados pela população não-branca nos espaços de convivência coletiva[4]. Porém, é por esta trilha que os negros brasileiros afirmariam a sua prioridade de direitos frente aos privilégios dos estrangeiros recém-imigrados, num movimento que ecoaria na esfera governamental consoante com a formulação de *projeto de nação* levado a cabo pela elite chegada ao poder com a Revolução de 1930.[5]

Esse momento coincide também com o aparecimento de um novo paradigma nas Ciências Sociais, deflagrado pelo antropólogo norte-americano Franz Boas, que desassociava os aspectos da raça e da cultura. Na esteira dessa nova teoria vemos a publicação de uma série de trabalhos preocupados em negar a inferioridade dos brasileiros não-brancos, capitaneados pela obra do sociólogo pernambucano Gilberto Freyre, que havia sido justamente aluno de Boaz nos Estados Unidos.

Na perspectiva de Freyre (1933) e de outros autores contemporâneos, a presença massiva de negros e a mistura de raças resultantes, antes que um entrave ao progresso do país, representa um traço de força e singularidade da cultura nacional. Freyre, em especial, observa nas relações entre brancos e negros escravizados um tipo de cordialidade que diferenciaria o Brasil de outras nações onde a escravidão foi instituída.

Logo o mito da democracia racial passaria a ser propagado como ideologia de Estado, organizando todo um sentido de nação. Como parte desse projeto teve início uma série de medidas com o objetivo de reformar e expandir as bases do sistema de educação no país, que agregou em seu entorno grande parte da

intelectualidade acadêmica. A instituição do Ministério da Educação e Saúde (MES) sintetizava naquele momento as pretensões das elites de intelectuais e políticas para a formação de uma raça brasileira.

Nas análises das políticas sociais e raciais do período, realizadas pelo historiador porto-riquenho Dávila (2006), destaca-se uma interessante combinação da introdução de práticas eugênicas com uma percepção não negativa das misturas raciais, ressaltando todas as contradições e ambivalências expressas em atos e discursos. A criação de uma "raça brasileira" pautava-se na crença de que era possível alcançar o aprimoramento dos negros, bem como prevenir os riscos de degeneração de indivíduos brancos. Não por caso a novidade da criação de um Ministério para tratar dos assuntos da educação se une às preocupações com as doenças da sociedade.

Conforme descreve o autor, esses intelectuais, cientistas e educadores partilhavam de um sentido de modernidade que privilegiava a reforma de atitudes e comportamentos das classes populares em favor dos valores, hábitos e aparência dos brancos de classe média:

> Eles transformaram o sistema escolar em uma máquina que, de modo deliberado (fornecendo aos brasileiros pobres e não-brancos as ferramentas da brancura) quanto inconsciente (estabelecendo barreiras ao reificar seus valores estreitos) criou uma hierarquia racial no sistema escolar que espalhava sua própria visão de valor social. Essa hierarquia foi especialmente estável, eficaz e duradoura por que se fundava em valores inquestionáveis da ciência e do mérito (DÁVILA, 2006, p. 32).

Todas estas evidências tecem uma complexa visão da realidade no que se refere às possibilidades de acesso e às condições de permanência da população não-branca nos sistemas de ensino, confrontando os princípios estabelecidos pela legislação e o senso comum. Em sentido amplo, o descompasso percebido entre as normas jurídicas e as práticas cotidianas parece-nos um dado fundamental para a elucidação das desigualdades raciais. Superposto a todas as diferenças, o mito das três raças parece funcionar como a base ideológica sobre a qual a discriminação e o racismo podem ser relativizados no cotidiano da vida coletiva.

No âmbito das pesquisas realizadas para o *Projeto Unesco* sobre as relações raciais no Brasil, as denúncias dos casos de discriminação e preconceito raciais inauguram uma nova vertente de análise da sociedade brasileira. Contrariando as expectativas iniciais, na maioria dos trabalhos produzidos no período, o preconceito

racial é interpretado como fenômeno recorrente e condicionante do grande fosso existente entre negros e brancos em amplos setores da sociedade brasileira.

Costa Pinto (1998), por exemplo, observou nos estereótipos associados à população negra à ponta de lança de um círculo vicioso pelo qual a situação de classe dos negros frustra e atrofia seu desenvolvimento cultural para, convenientemente, servir de justificativa à idéia de sua inferioridade biológica. Concentrando suas análises sobre os dados do Censo de 1940 para a cidade do Rio de Janeiro, o relatório de Costa Pinto se confronta de maneira mais incisiva com a idéia do paraíso racial, observado a partir das obras de Freyre. Se antes a figura do mulato bacharel fora utilizada para representar a idéia de uma nação absorvida dos "valores do pensamento adiantado europeu" e em vias de branqueamento, a crueza dos números trazidos por Costa Pinto revelou outra dimensão dessa realidade: "como se vê, a pirâmide educacional reproduz a pirâmide de classes e nesta, por sua vez, a história desenhou a escala de gradação dos matizes que se hierarquizam do 'doutor branco', que está no vértice, ao 'preto ignorante', que está na base" (COSTA PINTO, 1998, p. 158).

Em contrapartida, Costa Pinto apontou a elevação da escolaridade da população negra como um dos indicadores mais positivos do processo de industrialização e urbanização iniciado na década anterior. Para o autor, a vida urbana tanto possibilitava aos negros a melhoria de seu nível cultural quanto servia para gerar uma elite intelectual diferenciada no interior do próprio grupo de cor. É desta elite negra que se vê o nascimento do que denomina associações de novo tipo, ou seja, organizações de negros pautadas por uma postura reivindicativa, dentre as quais destaca o Teatro Experimental do Negro.[6]

Porém, para o autor, o maior envolvimento dos negros mais instruídos com movimentos sociais reivindicatórios de recortes étnicos, ao contrário do que observava entre as massas menos instruídas, é fruto do modo particular como a experiência da ascensão é vivida por esse grupo. Pela perspectiva teórica que o faziam enxergar a classe como o motor da transformação social, Costa Pinto interpreta esse tipo de movimento como gerador de uma falsa questão, ao traduzir como racial algo que é de fato pertinente a todas as classes subordinadas.[7]

A questão abordada por Costa Pinto remete a um dos grandes imbróglios dos estudos sobre relações raciais no Brasil, que diz respeito a particularidade da raça frente aos elevados índices de pobreza que abrange grupos de todos os matizes étnicos e de cor. Mesmo considerando que o conceito de "ciclo cumulativo de desvantagens" indicados nos trabalhos de Hasenbalg (1979) e Hasenbalg e Valle

Silva (1988) represente um marco fundamental dessa discussão, a polêmica ainda é verdadeira e se atualiza ante a possibilidade da adoção de políticas afirmativas no Brasil.

A década de 1970, que encobre o contexto dessas produções, fixa também o momento da transição definitiva da estrutura socioeconômica iniciada na Era Vargas. Este período é demarcado por uma intensa mobilidade ascendente, promovida na maior parte dos casos pela abertura de novas oportunidades ocupacionais nas cidades – especialmente pelo incremento da indústria moderna – e pela redistribuição espacial da população (PASTORE; VALLE SILVA, 2000). A esse processo corresponde um aumento na demanda educacional e uma intensificação da disputa nas funções nos estratos mais elevados da estrutura social.

Valle Silva (2003) mostra que o sistema educacional brasileiro desde de a década de 1970 se expandiu em mais de 2,7 vezes – no que tange ao número de matrículas. Em relação ao ensino fundamental o crescimento corresponde a duas vezes o número de matrículas, sinalizando a quase universalização do atendimento neste nível de ensino (JACCOUD; BEGHIN, 2002). Já no ensino superior a expansão foi de cinco vezes o número de matrículas e de sete no ensino médio. Nas brechas desse crescimento, a formação de uma elite negra acadêmica, ainda que em números pouco expressivos, será também decisiva para reorientação da atuação do movimento negro nacional (GONZÁLES; HASENBALG, 1982) e para o debate público sobre as políticas afirmativas.

Entretanto, temos que destacar que a tendência à universalização do acesso aos sistemas públicos de ensino não corresponde à elevação, e podemos dizer, que nem mesmo a manutenção, da qualidade dos serviços oferecidos pelos governos. E, ainda que nos faltem indicadores seguros que possam apontar com clareza o que podemos chamar de uma educação de qualidade (os resultados do desempenho dos estudantes brasileiros em exames de avaliação internacional têm se mostrado frustrante), o fato é que a expansão da educação pública no Brasil se dá em concomitância com a transferência das parcelas mais ricas da população para sistemas privados de educação. As conseqüências deste evento para a preservação das desigualdades raciais podem ser deduzidas e serão analisadas adiante.

Este é um cenário que se constitui em meio a crescente abertura econômica, promovida pelos mecanismos de competição internacional, que põem fim ao projeto de nação forjado nos anos trinta do século passado. Em meio a isto, funda-se na sociedade brasileira um novo regime de direitos, proclamados com a Carta

Magna de 1988. Portanto, é como resposta à reestruturação da sociedade brasileira que podemos perceber a entrada na agenda pública das novas demandas educacionais dos grupos historicamente marginalizados na sociedade a partir da década de 1990, especialmente a que se refere a participação no ensino superior.

Deste modo, podemos argumentar que se o modelo inglês de conquista de direitos teorizado por T. H. Marshall que encadeia direitos civis, políticos e sociais não pode ser adaptável à explicação do desenvolvimento histórico e social brasileiro (CARVALHO, 2004), consideramos que pode ser, em alguma medida, transposto para a luta dos negros por uma cidadania plena. Por esta lógica, compreender o processo que possibilita aos negros pressionar por mudanças na agenda de direitos sociais do país requer perceber as conexões que se estabelecem entre o exercício da liberdade civil e a sua entrada numa sociedade política.

A conquista da liberdade civil representa o impulso necessário ao recrudescimento da organização política do movimento em novas bases. E, se a ditadura militar da década de 1960 representou, em termos políticos, um "passo atrás" para a sociedade como um todo, para os negros, em particular, significou um instante de efetivos ganhos políticos gerados pela articulação com outros atores sociais, como pastorais católicas, partidos políticos de esquerda e setores da academia.

E como última contradição, é no mesmo instante em que a onda neoliberal impõe ao conjunto da sociedade uma série de perdas aos direitos sociais – ignorando as resistências impetradas por trabalhadores urbanos e rurais, funcionários públicos e partidos políticos de esquerda – o movimento negro consegue ver alçadas várias conquistas sociais, especialmente no campo das políticas educacionais.

É nesse quadro de mudanças estruturais que atravessa o capitalismo mundial que a massificação da educação – entendida em seu sentido mais amplo – oferece os instrumentos necessários para dar substância às ações dos negros e outros grupos socialmente marginalizados para fazer chegar às instâncias do poder público suas demandas. É neste momento que passam a ecoar fortemente na sociedade as denúncias de exclusão perpetradas pelas práticas escolares e pelas políticas educacionais de cunho universal. Esse processo culmina em quatro pontos: a) na revisão dos conteúdos dos livros didáticos e das práticas docentes; b) na ação social e política dos cursos Pré-vestibulares para Negros e Carentes (PVNC); c) na adoção de cotas raciais em universidades públicas e; d) na revisão dos conteúdos curriculares nacionais, a partir da obrigatoriedade do ensino de "História da África e Cultura Afro-brasileira" (BRASIL, [200-a]).

A educação por direito

Dentre os muitos direitos sociais reconhecidos pela Constituição Federal de 1988, o direito à educação é relacionado como o primeiro deles. Anos mais tarde, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (BRASIL, 1996) não só reafirma a educação como um direito básico da cidadania, mas também estabelece sua consecução como um dever da família e, sobretudo, do Estado, com base nos seguintes princípios:

· da igualdade de condições para o acesso e permanência na escola;

· liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar a cultura, o pensamento, a arte e o saber;

· gratuidade do ensino público em estabelecimentos oficiais;

· garantia de padrão de qualidade.

O destaque destes pontos incluídos na legislação serve para ressaltar mais uma vez o aspecto contraditório que se estabelece entre a universalização formal de direitos e o modo como estes vêm sendo experienciados pelos diferentes grupos étnico-raciais que compõem a sociedade brasileira.

Em termos estatísticos, se tomarmos como exemplo os dados da PND/2001, referentes aos níveis máximos de escolarização alcançados por negros e brancos no país, notaremos de maneira muito nítida o fato de que a expansão das redes de ensino no Brasil não equivale à redução das desigualdades educacionais entre os grupos raciais. Pois, na mesma medida em que as taxas de escolarização no ensino fundamental ultrapassam a barreira dos 90% para os dois grupos na década de 1990 – 95% brancos e 92% negros – há uma franca tendência de reprodução dessas desigualdades em níveis de escolarização situados mais acima.

Neste período, o total de negros matriculados no nível do ensino médio era de vinte e cinco por cento, sendo, porém, praticamente duas vezes maior entre os brancos, ou seja, cinqüenta e um por cento. No ensino superior as discrepâncias observadas eram ainda maiores. Ao passo que 12,5% dos estudantes brancos estavam matriculados nesse nível de ensino, apenas 2,4% de negros apresentavam escolarização equivalente. Devemos ainda ressaltar que em todos os casos esses números são acompanhados por um maior retardamento no tempo de conclusão de cada nível entre os negros.

No exemplo do Estado do Rio de Janeiro, um dos mais escolarizados do país, o número de estudantes negros com escolarização suficiente para pleitear o acesso ao ensino superior, um dos principais elementos de indução a uma mobilidade ascendente, se coloca muito abaixo de sua representação na população do estado, segundo dados do último Censo IBGE.

Tabela 1.
POPULAÇÃO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO COM MAIS DE 15 ANOS DE IDADE POR ANOS ESTUDOS, SEGUNDO A RAÇA

Raça	***População do estado do RJ ano 2000***	***População com escolarização equivalente ao ensino médio***	***População com escolarização equivalente ao ensino superior ou maior***
Brancos	54,7%	66,7%	84,1%
Negros	44,1%	32,2%	14,8%

Fonte: Censo IBGE, 2000/ Sidra.

Enquanto o aumento na escala de escolarização, medida em anos de estudo, eleva a representação dos brancos em cada segmento para níveis bastante acima de sua proporção na população total do estado, exatamente o inverso ocorre com os negros. A visualização desse quadro dá a dimensão de que estamos falando de um sistema escolar excludente, que de modo muito sutil escolhe seus alvos pela cor da pele ou pela ascendência racial. Noutro plano, não seria demais supor que esse quadro esteja sendo agravado pela concentração dos estudantes negros nas ramificações menos qualificadas do sistema educacional. Para Guimarães (1999), a existência de um "racismo sem cara" é o que torna parcial qualquer argumento que advogue pela plenitude de direitos da cidadania por parte dos negros. Os casos de arbítrio envolvendo o direito básico de ir e vir de negros de todos os estratos sociais, mais que qualquer outro grupo racial é um bom exemplo das limitações dos direitos básicos que sofrem os negros no Brasil. Segundo este autor:

> [...] na ausência de discriminações raciais institucionalizadas esse tipo de racismo se reproduz, pelo jogo contraditório entre uma cidadania definida,

> por um lado, de modo amplo e garantida por direitos formais, e por outro, uma cidadania cujos direitos são em geral, ignorados, não cumpridos e estruturalmente limitados e ignorados pela pobreza e pela violência cotidiana (GUIMARÃES, 1999, p. 56).

É um fato que a discriminação racial não cessa mesmo diante das mudanças legais e das transformações nas condições econômicas. Estudos como os de Barros e outros (2001) descrevem um quadro histórico bastante sólido de concentração de riquezas, insensível aos mais diferentes contornos políticos e planos econômicos. Nele, os negros preenchem majoritariamente as bases do sistema de estratificação. E é também pela discriminação negativa – numa sociedade idealmente democrática – que se engendram casos diversos de negação identitária, freqüentemente definidos por um "ideal de brancura" dominante na sociedade. Neste processo, que se opera de maneira mais incisiva contra os negros, se inclui uma série de fatores sócio-educacionais quase sempre tendentes a naturalizar estereótipos de inferioridade apresentados pela mídia (D'ADESKY, 2001), livros didáticos e infanto-juvenis (ROSEMBERG, 2003; SILVA, 2001) e nas práticas docentes (CAVALLEIRO, 2005).

A violência simbólica incrustada nestes elementos vem merecendo uma atenção crescente por parte dos pesquisadores brasileiros, especialmente a partir do momento que o tema das relações raciais se incorpora ao repertório da Educação. Na revisão sobre a produção brasileira acerca de expressões de racismo nos livros didáticos, Rosemberg (2003), embora sinalize irregularidade e deficiência nesses trabalhos, afirma que

> [...] a literatura infanto-juvenil estabelece uma relação entre desiguais – o adulto que narra ou ensina à criança uma sociedade adulta branca idealizada – e uma relação entre iguais, quando o autor, ilustrador, crítico, editor e bibliotecário criam para um público, que se representa como sendo formado por crianças e adolescentes brancos, a visão branca dominante sobre a raça (ROSEMBERG, 2003, p. 136).

A reversão desta imagem social negativa constitui uma histórica bandeira de luta do movimento social negro e campo de pesquisas ainda com amplo espaço para exploração. Com efeito, desde 1996 foi instituído pelo governo federal o Programa Nacional do Livro Didático (PNLD), pelo qual os livros comprados e distribuídos às escolas públicas pelo Ministério da Educação são avaliados segundo critérios previamente aprovados pelo programa. A elaboração sobre os critérios da avaliação do PNLD nos últimos anos teve o mérito de ampliar suas preocupações

para uma gama de temas que envolvem questões relativas à origem, cor, condição socioeconômica, etnia, gênero e credo religioso (BRASIL, 2002). A atenção a este conjunto de questões envolvendo a relação entre professores e alunos nas salas de aula, espera-se que possa vir a qualificar minimamente as relações de ensino-aprendizagem nas escolas em prol dos alunos provenientes dos grupos mais vulneráveis.

Entretanto, pesquisas realizadas a partir dos indicadores de avaliação escolar demonstram o longo caminho a ser percorrido pela educação brasileira. Alves e Soares (2003), analisando dados do Sistema de Avaliação da Educação Básica (Saeb/2001), demonstram que as diferenças de desempenho entre estudantes permanecem largamente atreladas à filiação racial, especialmente quando se trata da comparação entre negros e brancos, sendo menor as vantagens destes com relação aos pardos. De forma alarmante, notam que a melhoria das condições de funcionamento das escolas tem como efeito a acentuação das desigualdades entre grupos raciais.

Estas evidências encontradas nos dados do Saeb introduzem parcialmente as alegações que buscam justificar a necessidade de promover o acesso diferenciado de grupos raciais ao ensino superior por meio das cotas raciais. Indubitavelmente dentre as medidas de ação afirmativa, as cotas são aquelas que despertam as maiores paixões. Defensores e opositores da medida se dividem quanto a sua propriedade, eficácia e a efetividade da medida.

A primeira experiência de cotas raciais no acesso ao ensino superior ocorreu no estado do Rio de Janeiro, após aprovação na assembléia legislativa de um Projeto de Lei que instituía a reserva de vagas para alunos negros e oriundos de escolas públicas nas universidades do estado. As origens desse projeto, no entanto, remetem às discussões fomentadas desde 1995 pela Secretária Nacional de Direitos Humanos e, fundamentalmente, à participação brasileira na III Conferência Mundial Contra o Racismo, a Discriminação Racial, Xenofobia e Formas Conexas de Intolerância realizado em Durban, África do Sul, em 2001. Presentes na delegação, as organizações sociais do movimento negro desempenharam um importante papel na configuração da proposta oficialmente apresentada pelo governo brasileiro para combater a desigualdade racial e a discriminação, fenômeno então reconhecido pelo Estado brasileiro.

No entanto, no que tange às universidades situadas na esfera federal a proposta não prosperou com a mesma velocidade, tendo encontrado resistências no próprio executivo e nos debates legislativos. Do ponto de vista da produção

acadêmica, a entrada em vigor das cotas raciais em número crescente de instituições de ensino superior resultou em considerável crescimento das publicações sobre o tema das relações raciais e educação, integrando ao debate inclusive autores do campo jurídico, preocupados em discutir a legalidade das medidas.[8]

Críticos das cotas raciais, Fry e Maggie (2005) argumentam que estas medidas tendem a favorecer a introdução de uma taxonomia racial dicotômica (brancos e negros) alheia a realidade brasileira, historicamente organizada a partir do ideal da democracia racial. Segundo os autores, a divisão da sociedade em grupos objetivamente definidos pelas políticas públicas incide nos riscos de surgimento de animosidades raciais inexistentes no país. Completam o argumento, afirmando que estas medidas tendem a gerar dependência dos grupos beneficiários das ações do Estado, o que contrária seu caráter temporário.

A despeito das críticas e das deficiências avaliadas, desde 2001 o sistema de cotas raciais já foi implementado em 14 universidades públicas brasileiras por força de deliberações internas das instituições ou imposição de leis específicas (seguindo o preceito da autonomia universitária algumas instituições federais de ensino adotaram as cotas raciais nos seus exames de seleção, mas a maioria das instituições onde a medida foi adota se localiza na esfera dos estados).

No legislativo nacional, que discute a aprovação da implementação do sistema de cotas raciais em todas as universidades públicas brasileiras, a polêmica tem paralisado o andamento da medida. Até o momento, a ação mais concreta foi a que resultou na Lei n. 11.096/05, proposta pelo executivo federal e que instituiu o Programa Universidade Para Todos (Prouni) (BRASIL, [200-b]. Por esse programa, são distribuídas pelo governo federal bolsas de estudos para estudantes cadastrados que ingressarem em Instituições de Ensino Superior Privadas. O programa assegura uma cota de bolsas para cidadãos negros e indígenas em igual proporção a sua representação demográfica no estado da federação, desde que atendam outras condições para acesso ao programa, relacionadas à situação socioeconômica da família e a origem escolar.

As resistências ao Prouni são significativamente menores do que as relacionadas ao sistema de cotas para as universidades públicas. São desconhecidos questionamentos por ações judiciais ao programa, e mesmo à sua racialização, ao contrário do ocorrido com a implementação das cotas em algumas universidades públicas. A conclusão mais óbvia relaciona este fato à indicação do tipo de hierarquia de prestígio social que vigora entre instituições de ensino brasileiras, que ainda enxerga no topo as universidades públicas.

De outro modo, o acesso de negros a esse nível de ensino aparece comprometido pelo maior estoque de candidatos brancos aptos à disputa e pelo potencial das instituições públicas de atraírem uma gama de candidatos capacitados por vantagens advindas da posse de capital econômico e cultural em números muito superiores ao número de vagas. Isto acaba por se converter numa maciça aprovação de candidatos brancos, particularmente para as carreiras mais prestigiadas. Quanto aos negros, os déficits relacionados à posse de bens materiais e a violência simbólica ferem de tal modo sua capacidade cognitiva e suas expectativas de sucesso, que mesmo a maioria daqueles que almejam o ingresso nas universidades públicas tendem a orientar suas escolhas para as carreiras menos disputas e valorizadas (BRANDÃO; SILVA; MARINS, 2005).

Mesmo que tenhamos, porém, as cotas como uma medida realmente eficaz para combater as desigualdades raciais ao nível da educação superior, duas questões ainda se apresentam como desafiantes. A primeira delas consiste na discussão acerca do foco dessas políticas, que quase sempre abrangem recortes econômicos e de origem escolar, além da raça. No que tange a definição do recorte racial, as diferenças apontadas no desempenho escolar de estudantes negros e pardos – freqüentemente agrupados na categoria negros – lança também dúvidas quanto à efetividade das políticas afirmativas, ou seja, à sua capacidade de beneficiar os grupos mais afetados pela discriminação de caráter racial. A outra questão toca na resistência observada entre os próprios beneficiários potenciais às medidas destinadas à sua integração social (SILVA, 2006; GUIMARÃES, 1999, 2002). Numa pesquisa realizada junto a um dos núcleos da rede do Pré-vestibular para Negros e Carentes (PVNC) – localizado numa periferia da região metropolitana do Rio de Janeiro, Brandão (2004) demonstra que as noções de igualdade e conquista por esforço afetam mesmo aqueles estudantes posicionados em claras condições de desvantagens econômicas e culturais, sinalizando para algumas das dificuldades impostas a este grupo para contradizer a ideologia do mérito no vestibular. Entre as razões mais freqüentemente identificadas pelo autor no discurso dos alunos aparecem razões associadas ao medo da discriminação por parte de estudantes que tenham ingressado pelo modo "normal".

Surgido dos projetos ambientados no seio da pastoral do negro da Igreja Católica, durante a década de 1990, os PVNC's hoje formam uma extensa rede de solidariedade social composta por diversos núcleos voltados para a promoção do acesso ao ensino superior de alunos negros e pobres provenientes de escolas públicas, num formato que parece inspirado nas experiências de educação popular.

Neste sentido, é inspirador de diversas outras experiências com o mesmo caráter. Apesar da dimensão assumida por este movimento, poucos estudos realizados sobre este movimento podem ser destacados.

Como exceção, Santos (2003) observa que o crescimento e o fortalecimento nos últimos dez anos dessas associações tem sido capaz de introduzir novos elementos na agenda pública, interferindo mesmo nos rumo das políticas públicas educacionais. Porém, visto que este se trata de um debate ainda inconcluso, vemos o peso que a ideologia da democracia racial ainda exerce sobre a sociedade brasileira em algumas variações no que tange a concepção dos pré-vestibulares populares. Das experiências desvinculadas do PVNC, muitas evitam o corte racial, por exemplo, embora preservem quase sempre os mesmos objetivos: a promoção da cidadania e das oportunidades educacionais à população em situação de desvantagem social. Como se vê, a noção de desvantagem social pode ser ampla e nem sempre contempla o fator raça. Nas experiências dos PVNC's, as aulas de cidadania, incorporadas ao currículo do curso, formam o espaço para discussão e convencimento dos alunos quanto à conveniência e necessidade das cotas.

Apesar dos esforços empreendidos pela grande rede de voluntários que atuam no projeto, Souza (2003) acentua as dificuldades para que estas ações venham a resultar no aumento do número de jovens negros e pobres no ensino superior. Esta posição é corroborada por Maggie (2001) que aponta a falta de estrutura dos PVNC's como outro obstáculo ao sucesso do trabalho, bem como as próprias deficiências acumuladas por estes estudantes ao longo de sua trajetória escolar, que dificilmente poderiam ser sanadas num curto espaço de tempo.

Em resposta as demandas apresentadas por estes cursos, a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC;RJ) chegou a estabelecer a concessão automática de bolsas de estudo integrais para alunos de pré-vestibulares populares que conseguissem aprovação em seus exames. Outro fato que atesta o alto grau de visibilidade desse movimento é o reconhecimento pelo Ministério da Educação da utilidade pública de seu trabalho em 2002. Desde então o MEC apóia algumas destas associações através do programa *Diversidade na Universidade*, pelo qual financia bolsas de estudo para os alunos e ajuda de custo para os professores voluntários. Como condição para concorrer ao financiamento do programa, as associações devem manter no quadro discente um percentual mínimo de 60% de alunos auto-declarados negros.

O aspecto que trata da introdução de novos conteúdos nos currículos nacionais se diferencia das duas últimas por atuar no campo da educação formal

e ao nível da escola básica. A Lei n. 10.639, instituída em 9 de janeiro de 2003 introduz nas normas da LDB a obrigatoriedade de ensino da "História da África e da Cultura Afro-brasileira" a partir do relatório aprovado na íntegra pelos membros do Conselho Federal de Educação. De forma concisa e objetiva o texto da lei se coloca frontalmente favorável às ações afirmativas e aponta não somente a existência de uma inequívoca diversidade etnico-racial entre os brasileiros, como também a necessidade de valorização e expressão pública desta.

Mais especificamente na apresentação do referido relatório, a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) aponta a escola como espaço para produção de valores e hábitos ligados ao respeito das diferenças e das características dos grupos e minorias que compõem o universo da população. O texto do relatório inicia anunciando o público que pretende atingir: os cidadãos que estão comprometidos com a educação no Brasil, numa posição de respeito à diversidade e de busca pela construção da igualdade social entre os diferentes, no caminho da efetivação da cidadania para todos e do alcance de uma sociedade mais justa. Este público seria multirracial; ou seja, o parecer não está sendo produzido para servir de instrumento para militantes e educadores negros, mas sim para a discussão com cidadãos em geral e educadores em específico, sejam brancos ou negros.

De forma geral, o relatório pretende aportar para a área de educação um conjunto de respostas voltadas às demandas anteriormente postas pelos negros brasileiros. Estas respostas seguem no sentido da institucionalização de políticas afirmativas que promovam "reparações" a este segmento racial através de ações ligadas à valorização de sua história, de sua cultura e de sua identidade. A forma pedagógica apontada pelo relatório para proceder a esta tarefa do ponto de vista da educação e do fenômeno educativo como um todo implica em fortalecer a consciência negra entre os afro-descendentes e ao mesmo tempo despertá-la entre os brancos. Isto significa levar os negros à possibilidade de alcançarem conhecimentos capazes de lhes trazer o orgulho étnico-racial; mas significa também levar aos brancos os saberes que lhes permitam identificar de forma positiva as influências e as contribuições dos descendentes de africanos na produção material e cultural da nação brasileira. A Lei n. 10.639 pode ser tomada como um importante ponto de apoio para a produção de uma nova "imaginação nacional". Esta mudança é, como vemos, radical. Trata-se de não mais pensar o Brasil como o homogêneo paraíso da mestiçagem, que impediria até mesmo que soubessemos quem é o negro que poderia se beneficiar de políticas de ação afirmativa.

A produção de pesquisas de avaliação dos impactos dessa legislação sobre a rotina das escolas ainda não soma volume suficiente de modo a que possamos situá-las como um novo campo de estudos. Cremos que esta é uma ação que deve ser brevemente estimulada pelo governo federal no sentido de que as mudanças sociais possam ocorrer conforme o previsto na lei. Desta forma, poderemos talvez superar o antigo descompasso entre uma legislação democrática e as práticas racistas na sociedade.

Conclusão

Ainda devemos aguardar por evidências mais concretas das transformações sociais geradas por algumas ações sociais e políticas públicas na reversão do quadro de desigualdades educacionais entre negros e brancos. No entanto, é justo considerar que a assimilação de uma nova postura por parte dos movimentos sociais ligados a causa dos negros no Brasil em favor de uma nova cidadania, vem exigir também variações significativas no posicionamento de outros agentes sociais, bem como a redefinição das instituições públicas na busca por um novo consenso.

Na prática, a importância da educação para a permanência dos Estados, confirma o fato de que o trato das desigualdades raciais deixou de ser parte de atitudes de governo para ganhar o *status* de política de Estado, através da criação de legislações que deverão perdurar após o fim de mandatos e mesmo com alternância na ocupação do poder.

Na medida em que, a partir das políticas educacionais, vai se consolidando no âmbito do Estado brasileiro um conjunto de medidas voltadas para demolição do mito da democracia racial, é esperado que se realimente o peso das críticas às políticas afirmativas, bem como as tensões sociais entre os atores que movimentam este jogo. Por sua vez, poder-se-á sempre alegar que a alternativa da inércia social se mostrou distante de solucionar o problema histórico das desigualdades entre os grupos raciais na sociedade brasileira.

Notas

[1] Na sociedade brasileira a eficácia deste discurso se confirma ao longo do período escravista na forma com que perpassa as diversas esferas da sociedade. Há muitos relatos históricos de que mesmos ex-escravos libertos adquiriam escravos. Por esta constatação, encontra-se a evidência de que o concurso da escravidão no

Brasil vai muito além das fronteiras de uma dominação político-jurídica. Impeliu-se, no sentido durkheimiano, como um fato social, diante do qual vale a confirmação de que se orientava prioritariamente em direção aos negros, ou seja, àqueles mais facilmente identificados por suas características fenotípicas como sendo de origem africana.

[2] Moehleck (2000) define conceitualmente as ações afirmativas como políticas compensatórias, fundamentadas no princípio de igualdade que sustenta o tratamento desigual aos desiguais. Admitindo este conceito, nele incorporamos também as ações de proteção social formuladas a partir sociedade civil com foco específico na melhoria das condições de vida das populações marginalizadas.

[3] Esta constatação foi formalizada pela primeira vez por Nogueira (1985), um dos pesquisadores participantes do ciclo de pesquisas patrocinadas pelo Projeto Unesco sobre relações raciais no Brasil. O autor consagra os conceitos de "preconceito de marca" e "preconceito de origem" para marcar a diferença entre o tipo de discriminação racial existente, respectivamente, no Brasil e nos Estados Unidos. Segundo Nogueira, enquanto nos Estados Unidos o preconceito está baseado na ascendência familiar, no Brasil, as características fenotípicas compõem o principal fator que leva a discriminação racial.

[4] Seguindo as orientações dos estudos sobre relações raciais no período, na composição dos elementos definidores da identidade racial do indivíduo deveremos considerar a posição de classe e traços do fenótipo como a cor da pele e o tipo do cabelo como parte do ideal de branqueamento reinante na sociedade.

[5] Em 1931 foi promulgada a Lei de Nacionalização do Trabalho. Por ela as empresas se viam obrigadas a empregar pelo menos 2/3 de brasileiros em sua mão-de-obra.

[6] O Teatro Experimental do Negro (TEN) constituiu uma das mais importantes iniciativas do movimento negro brasileiro. Fundado em 1944 no Rio de Janeiro pretendia a formação de atores e a montagem de peças que abrissem espaço para a atuação de negros. Paulatinamente foi evoluindo em seus objetivos, incorporando a valorização da estética racial negra e valorização da herança e dos símbolos da tradição cultural africana.

[7] Esse entendimento da realidade social e racial tanto por intelectuais quanto por agentes do movimento social certamente contribuiu para a consolidação do viés meritrocrático-particularista das políticas sociais brasileiras nas décadas de 1950 e 1960 (CASTRO, 1991). Por esse modelo são transferidos, prioritariamente, para o mercado e para os próprios indivíduos a provisão de suas condições de vida futura, livrando o Estado de responsabilidades específicas com qualquer grupo em particular. Podemos conceber que em função disto tenha ficado restrito ao campo legislativo o maior avanço no que se refere ao trato das diferenças raciais no país, com a Lei Afonso Arinos em 1951, que definia como contravenção penal os atos resultantes de preconceito de raça ou cor. Sobre essa temática ver Guimarães (1999), principalmente a parte II.

[8] Para uma síntese desses trabalhos ver Brandão (2006).

Referências

ALVES, Maria Teresa Gonzaga; Soares, José Francisco. Desigualdades no sistema brasileiro de educação básica. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 29, jan./jun. 2003.

BARBOSA, Maria Ligia de Oliveira. As relações entre raça e educação no Brasil: um objeto em construção. In: SORES, Sergei *et al.* (Org). **Os Mecanismos de discriminação racial nas escolas brasileiras.** Rio de Janeiro: IPEA, 2005.

BARROS, Ricardo Paes de; HENRIQUES, Ricardo; MENDONÇA, Rosane. **A estabilidade inaceitável:** desigualdade e pobreza no Brasil. Rio de Janeiro: IPEA, 2001.

BHABHA, Homi K. A outra questão: o estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo. In: BHABHA, Homi K. **O Local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BRANDÃO, André Augusto Pereira. **Avaliando um pré-vestibular para negros pobres**. In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM EDUCAÇÃO, 27., 2004. Caxambu. **Anais...** Caxambu: ANPED, 2004.

BRANDÃO, André A. P; SILVA, A. P; MARINS, Mani T. Raça, escolhas e sucesso no vestibular: que profissão você vai ter quando crescer? In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM EDUCAÇÃO, 28., 2005. Caxambu. **Anais...** Caxambu: ANPED, 2005.

BRANDÃO, André. **Teses e dissertações sobre desigualdades educacionais e ação afirmativa**. Rio de Janeiro: LPP/UERJ, 2006.

BRASIL. Lei n. 9. 394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dáoutras providências. **Diário Oficial da União**, CXXXIV, n. 248, 3 dez. 1996.

BRASIL. Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996. [200-]. Disponível em: <ttp://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2003/L10.639.htm>. Acesso em: 20 maio 2008.

BRASIL. Lei n. 11.096, de janeiro de 2005. Institui o Programa Universidade para Todos – PROUNI, regula a atuação de entidades beneficentes de assistência social no ensino superior; altera a Lei n. 10.891, de 9 de julho de 2004 e dá outras providências. [200-b]. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2005/Lei/L11096.htm>. Acesso em: 20 maio 2008.

CAVALLEIRO, Eliane dos Santos. Discriminação racial e pluralismo em escolas públicas da cidade de São Paulo. In: **Educação anti-racista:** caminhos abertos pela Lei n. 10.639. Brasília: SECAD; MEC, 2005.

CONSELHO FEDERAL DE EDUCAÇÃO. **Diretrizes Curriculares nacionais para a educação das relações étnicos-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana**. Brasília, 2004.

COSTA PINTO, L. A. **O negro no Rio de Janeiro**: relações de raça numa sociedade em mudança. Rio de Janeiro: EDUFRJ, 1998.

CASTRO, Maria Helena G. Interesses, organizações e políticas sociais. Rio de Janeiro, **BIB**, n. 31, p. 17-48, 1991.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil:** o longo caminho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

D'ADESKY, Jacques. **Racismos e anti-racismos no Brasil:** pluralismo étnico e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

DÁVILA, Jerry. **Diploma de brancura:** política social e racial no Brasil – 1917-1945. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

DURKHEIM, Émile. **Educação e sociologia**. Rio de Janeiro: Melhoramentos, 1972.

FERNANDES, Florestan. **A Integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Dominus Editora; Editora da Universidade de São Paulo, 1965.

FERNANDES, Florestan; BASTIDE, Roger. **Negros e brancos em São Paulo**: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

FIGUEIREDO, Ângela. **Novas elites de cor***:* estudo sobre profissionais liberais negros de Salvador. São Paulo: Anna Blume; Sociedade Barsileira de Instrução; Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2002.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1933.

FRY, Peter; MAGGIE, Ivone. O debate que não houve: a reserva de vagas para negos nas universidades brasileiras. In. FRY, Peter. **A persistência da raça:** ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

GONZÁLES, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo: Ed. 34, 1999.

______. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Ed. 34, 2002.

HASENBALG, Carlos; VALLE SILVA, Nelson do. **Estrutura social, mobilidade e raça**. Rio de Janeiro: IUPERJ/Vértice, 1988.

HASENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdade racial no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

JACCOUD, Luciana; BEGHIN, Natalhie. **Desigualdades raciais no Brasil**: um balanço da intervenção governamental. Brasília: IPEA, 2002.

MAGGIE, Yvonne. Os novos bacharéis: a experiência do pré-vestibular para negros e carentes. **Novos Estudos Cebrap**, n. 59, mar., 2001.

MARX, Anthony. A construção da raça e o Estado-nação. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 29, mar., 1996.

MOEHLECK, Sabrina. **Propostas de Ações afirmativas no Brasil:** o acesso da população negra ao ensino superior. 2000. Dissertação – Universidade de São Paulo, São Paulo:

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. In: NOGUEIRA, O. (Org.). **Tanto preto quanto branco**: estudos de relações raciais. São Paulo: T.A. Queiroz, 1985.

PASTORE, José; VALLE SILVA, N. do V. **Mobilidade social no Brasil**. São Paulo: Macron Book, 2000.

PETRUCELLI, José Luiz. **A Cor denominada:** estudos sobre a classificação étnico-racial. Rio de Janeiro: LPP/DP&A, 2007.

ROSEMBERG, Fúlvia. Racismo em livros didáticos brasileiros e seu combate: uma revisão da literatura. In: **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 29, jan./jun. 2003.

SANSONE, Lívio. **Negritude sem etnicidade**: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: EDUFBA, 2004.

SANTOS, Renato Emerson Nascimento. Agenda X agências: a construção do movimento PVNC. In: OLIVEIRA, Iolanda; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e (Org.). **Identidade negra:** pesquisas sobre o negro e a educação no Brasil. II Concurso Negro e Educação. Anped/Ação Educativa, 2003.

SCHWARCZ, Lilian Moritz. **O Espetáculo das raças:** cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Ana Célia. **Desconstruindo a discriminação do negro no livro didático**. Salvador: EDUFBA, 2001.

SILVA, Anderson Paulino. Inclusão Étnico-Racial e Meritocracia no acesso à universidade. In: BARBOSA, *et al.* (Org.). **Jovens de Camadas populares e universidade**. Rio de Janeiro, 2007.

SISS, Ahyas. **Afro-brasileiros, cotas e ações afirmativas**: razões históricas. Rio de Janeiro: Quarte; Niterói: Penesb, 2003.

SOUZA, Sérgio da Rocha. O pré-vestibular para negros como instrumento de políticas compensatórias. In: OLIVEIRA, Iolanda (Org.). **Relações raciais e educação**: novos desafios. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

TEIXEIRA, Moema de. **Negros na universidade**. Rio de Janeiro: Penesb/Pallas, 2003.

VALLE SILVA, Nelson do. Expansão escolar e estratificação educacional no Brasil. In: HASENBALG, C.; VALLE SILVA, N. (Org.). **Origens e destinos**: desigualdades sociais ao longo da vida. Rio de Janeiro: Toopbooks, 2003.

Colofão

Formato	18 x 25 cm
Tipologia	ACaslon Regular 11/15
Papel	Alcalino 75 g/m² (miolo) Cartão Supremo 250 g/m² (capa)
Impressão	Setor de Reprografia da EDUFBA
Capa e Acabamento	Cartograf Gráfica e Editora
Tiragem	600 exemplares